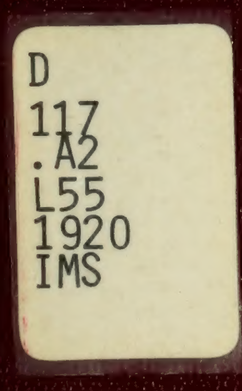
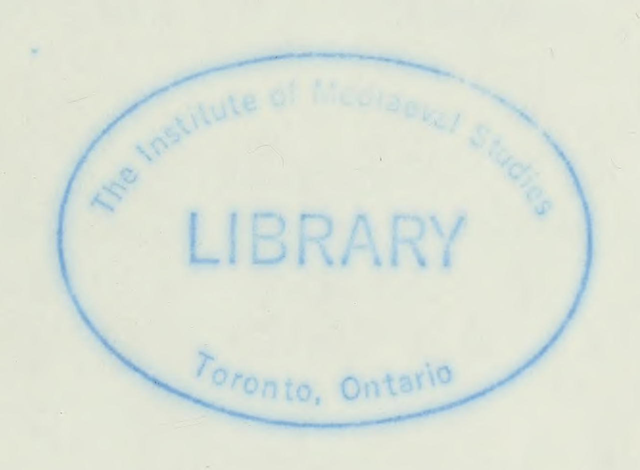






Die Wirkungen

der

augustinischen Geschichtsphilosophie

auf die

Weltanschauung und Geschichtsschreibung

Liudprands von Cremona.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät
der Universität zu Greifswald
vorgelegt von

Hans Jessen.



Verlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Greifswald.

Dekan: Professor Dr. Glagau
Referent: Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Bernheim

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Dezember 1920



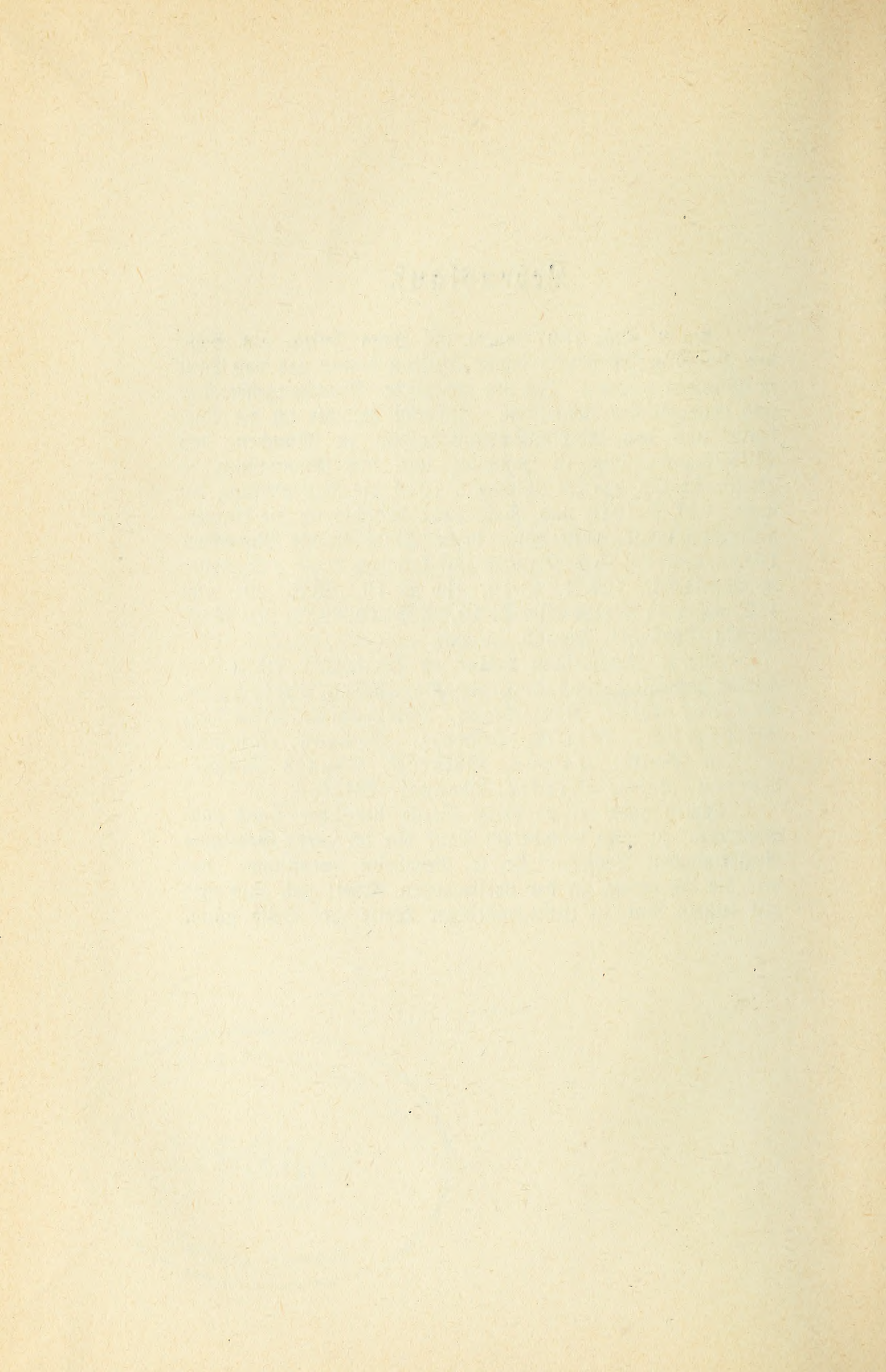
Lebenslauf.

Am 8. Mai 1897 wurde ich, Hans Jessen, als Sohn des Dr. Otto Jessen und seiner Ehefrau Emma geb. von Essen in München geboren. Ich bin preußischer Staatsangehörigkeit und evangelischer Konfession. Zunächst besuchte ich die Vorschule und das Maximiliansgymnasium in München, das Wilhelmgymnasium in Hamburg und das Gymnasium in Berlin-Steglitz, wo ich Michaelis 1916 die Reifeprüfung bestand. W.S. 1916 und S.S. 1917 besuchte ich die Universität Greifswald, unterbrach mein Studium bis November 1918 wegen des Kriegsdienstes und studierte dann 3 Semester in Greifswald (W.S. 18-19, Zw.S. 19, W.S. 20) und 4 Semester in Berlin (Zw.S. 19, S.S. 19, S.S. 20, W.S. 20-21) Geschichte, Deutsch, Latein.

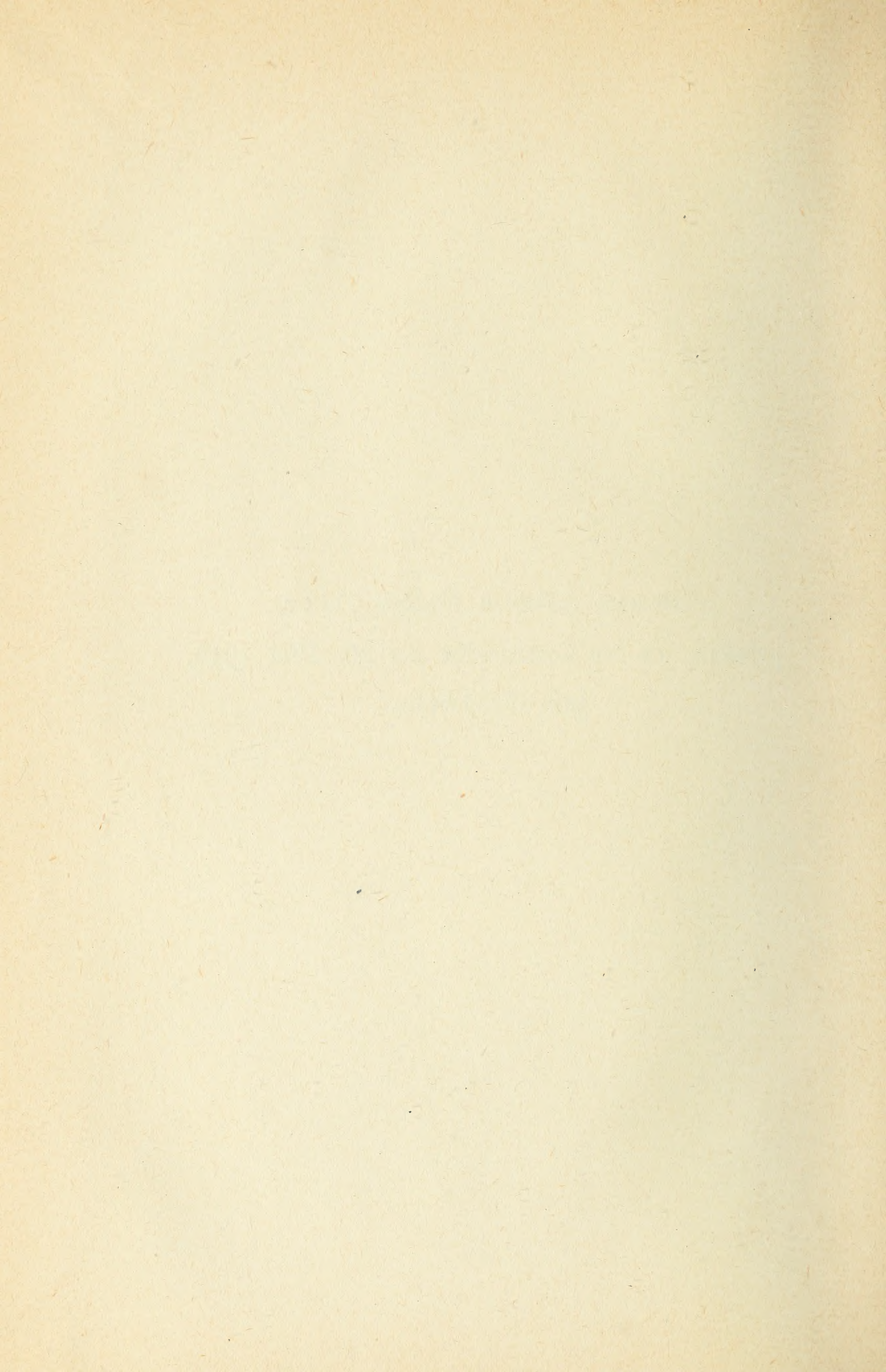
Meine akademischen Lehrer in Greifswald waren die Herren Professoren und Dozenten: Bernheim, Ehrismann, Glagau, Kolbe, Kretschmer, Lommatzsch, Mewaldt, Mitscherlich, Pietsch, Schwarz, Semrau, Thurau

in Berlin: Caspar, Delbrück, Eduard Meyer, Norden, Reich, Strecker, Wentzel, Wilken.

Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlicher Dank ausgesprochen, zu ganz besonderem Dank bin ich Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. E. Bernheim verpflichtet, der mir die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab und mir mit seinem Rat in liebenswürdiger Weise zur Seite stand.



Meinem geliebten Bruder Otto,
gefallen an der Lorettohöhe am 20. Mai 1915,
zum Gedächtnis.



Einleitung.

Seit Köpkes grundlegender Arbeit[1] sind über die Persönlichkeit und Werke Liudprands eine Anzahl Schriften entstanden[2]. Zuletzt hat Jos. Becker durch seine glänzende, mit vielen Anmerkungen versehene Ausgabe und durch seine Einleitung zur Aufhellung vieler Streitfragen beigetragen. Eine Arbeit über die Weltanschauung Liudprands stand noch aus, obwohl schon W. Gundlach[3] erkannte, daß Liudprand die Geschichte im Lichte des Reiches Gottes darstelle, und Breßlau[4] auf die Bedeutung der religiösen Motive bei Liudprand aufmerksam machte.

Eine solche Untersuchung kann nur Erfolg versprechen, wenn sie über die bloße Zusammenstellung einzelner charakteristischer Stellen hinausgeht und versucht, den Ursprung und die Quellen Liudprandscher Weltanschauung festzustellen.

Diese Aufgabe wurde erleichtert durch die Untersuchungen von Ernst Bernheim, der in Fortsetzung und Erweiterung früherer Abhandlungen in seinem Buche „Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung"[5] die mittelalterlichen Zeitanschauungen darstellt. In ihm hob er die große Bedeutung der augustinischen Ideenwelt für das Mittelalter hervor und wies nach, daß die Einwirkung Augustins über die direkte Uebernahme von Ideen durch die Lektüre seiner Werke hinaus sich in dem Gebrauch der augustinischen Schlagworte bei mittelalterlichen Autoren zeige.

Die Bedeutung dieser Erkenntnis für die Untersuchung der Weltanschauung Liudprands werde ich in meiner Arbeit nachzuweisen suchen. Hier sei nur den zahlreichen Beispielen, die E. Bernheim für das Vorhandensein augustinischer Schlagworte im Mittelalter anführt, ein charakteristisches aus Liudprands Werken hinzugefügt. In einem Gedicht über den Sieg der Ungarn zur Zeit Ludwigs des Kindes vergleicht Liudprand

---

[1] R. Köpke De vita et scriptis Liudprandi Berlin 1842.

[2] Eine Uebersicht über die ältere Literatur gibt E. Dändliker in seinem mit J. J. Müller herausgegebenen Werke Liudprand von Cremona und seine Quellen (Untersuchungen zur mittleren Geschichte hgg. von Max Büdinger 1. Band Leipzig 1871.). Die neuere Literatur verzeichnet Joseph Becker in seiner Ausgabe der Werke Liudprands (Scriptores rer. Germ. in usum scholarum Hannover u. Leipzig 1915), nach der ich zitieren werde.

[3] W. Gundlach Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit Bd. 1 (Innsbruck 1894) S. 53.

[4] Breßlau Aufgaben mittelalterlicher Quellenforschung (Straßburger Rektoratsrede 1904) S. 19 f.

[5] Bisher erschien Teil 1 Die Zeitanschauungen (Tübingen 1918).

(A. II 4) die Wirkung der ungarischen Geschosse mit der Vernichtung der Saaten, die ein Hagelschlag hervorrufe. Diesen Hagel nennt Liudprand: grando superba. Die Uebersetzer Liudprands[6] haben mit dem Worte superbus nichts anzufangen gewußt und lassen es einfach unübersetzt. Mit der klassischen Wortbedeutung „stolz" „übermütig" u. s. w. übersetzt, ergibt die Stelle keinen Sinn, auch wenn man weiß, daß superbia in der Patristik als Ueberhebung und sündhafter Hochmut gebraucht wird. Anders verhält es sich, wenn man der Wortbedeutung bei Augustin[7] nachgeht. Augustin lehrt, das von Gott Geschaffene, also sogar die Natur des Satanas, sei gut, und führt, um die Entstehung der Sünde zu erklären, den Begriff superbia ein, d. h. den teuflischen Willen, sich über Gottes Willen eigensüchtig zu erheben. Diese superbia ist dem obersten Engel Satanas zu eigen. Zu ihr verleitet er die Menschen, die wegen dieser „teuflischen" Leidenschaft Anhänger des Teufels (superbi) genannt werden. Superbus ist demnach am besten mit „teuflisch" wiederzugeben. Wissen wir nun, daß Liudprand in den Ungarn dem Teufel ergebene Banden sieht und auch sonst in Gedichten die Natur nach dem Maßstabe der Zugehörigkeit zu dem Reiche Gottes oder des Teufels mißt (z. B. A. V 11), so wird uns klar, warum der Hagel superbus d. h. teuflisch genannt wird.

---

[6] Osten-Sacken Liudprands Werke (Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit Bd. 29 2. Auflage, revidiert von W. Wattenbach, Leipzig 1890).

[7] Vgl. Bernheim Mittelalterliche Zeitanschauungen S. 27.

I. Die Weltanschauung Liudprands.

Die Weltanschauung Liudprands stimmt in ihren Grundzügen überein mit der Geschichtsphilosopie Augustins, die er in den 22 Büchern seines Werkes de civitate Dei[1] niedergelegt hat. Nach Augustin[2] wird die Welt gelenkt durch Gott, der in ewiger Gerechtigkeit die Geschicke der Menschen und Engel bestimmt. Von den irdischen und überirdischen Wesen verlangt Gott Einordnung in seinen Weltenplan (humilitas, iustitia). Gegen diese Forderung verstieß der oberste der Engel Satanas im teuflischen Uebermut (superbia, iniustitia), indem er sich Gott gleich machen wollte. Deshalb von der himmlischen Gemeinschaft (civitas Dei) und deren Frieden (pax coelestis, pax vera) ausgeschlossen, versucht er die Menschen auf Erden für sich zu gewinnen' und so sein Reich (civitas diaboli) zu errichten. Es gelingt ihm, die Menschen zur Auflehnung gegen Gottes Willen (superbia, inobedientia) zu verleiten. Durch den Verlust ihrer körperlichen Unsterblichkeit wird die dem Teufel ergebene Menschheit bestraft. Mit dem Abfall von Gott erwachen in ihr alle Sünden; Kriege und Mord, Haß und Neid zerstören den früheren Frieden auf Erden, die Einigkeit mit Gott und die Eintracht zwischen Menschen und Engeln. Endlich schickt Gott seinen Sohn. Durch sein Erscheinen auf Erden gibt Christus den Menschen die Möglichkeit wieder, in das himmlische Vaterland zurückzukehren. Seine Anhänger vereinigt er in der irdischen civitas Dei, die mit der himmlischen civitas Dei in engster Berührung steht. Ihnen verleiht Christus einen Abglanz des „wahren" Friedens, indem er sie aus den Banden des Teufels zur wahren Freiheit d. h. zur freien Unterwerfung, Augustin sagt sogar zur Knechtschaft, aber einer freien Knechtschaft unter Gottes Willen führt. Doch dieser wahre Friede, mit dem verglichen der bei den Heiden herrschende Friedenszustand ein falscher Friede ist, wird gefährdet durch den Teufel und seine Gemeinschaft der teuflisch gesinnten Menschen (superbi, iniusti, iniqui, ihre Führer: reges iniqui, tyranni[3]), die mit allen Mitteln die Gotteskinder

---

[1] Ich zitiere nach der Teubnerausgabe von B. Dombart 2 Bde. Leipzig 1909.

[2] Eine ausführliche Darstellung des augustinischen System gibt E. Bernheim in dem oben genannten Buche.

[3] Das Wort tyrannus, das die Römer von den Griechen in der Wortbedeutung „Herrscher" übernommen haben —, so nennt z. B. Cornelius Nepos (Miltiades IV 8) Miltiades einen Tyrannen —, erfuhr z. T. unter dem Einfluß der Rhetorenschulen, in denen das Wettern gegen den Tyrannen ein beliebtes Schulthema war, den Beiklang eines nichtsnutzigen und verwerflichen Menschen. In dieser Wortbedeutung übernahmen die Kirchenväter z. B. Ambrosius (Migne 16, 95c) das Wort und bezeichnen mit tyrannus

(humiles, iusti, electi) bedrängen. Gegen sie muß jeder Angehörige der göttlichen Gemeinschaft kämpfen. Vor allem ist es die Pflicht der von Gott eingesetzten christlichen Obrigkeit, diesen Kampf durchzuführen, da Gott nach der Aufhebung der anfänglichen Gleichheit der Menschen untereinander infolge des Sündenfalls die Obrigkeit eingesetzt hat, um ihren Untergebenen zum wahren Seelenheil zu verhelfen. Sie muß, wo nötig, mit ihrer Strafgewalt ihre Untertanen zu dem wahren Vaterlande führen und muß gegen innere und äußere Feinde, gegen Rebellen, Heiden und ihre Führer, die reges iniustos oder tyrannos, sogar mit den Mitteln der Kriegskunst um des „wahren" Friedens willen vorgehen. Während sonst Kriege als verwerflich erscheinen, ist ein solcher Krieg — Augustin nennt ihn bellum iustum[4] — ein Gott wohlgefälliges Werk. Die Herrscher, die aus Ruhmsucht und Eroberungslust Kriege führen, die ihr Regiment nicht mit Hingabe an die göttliche Mission ihres Amtes verwalten, sind Mitglieder des Teufelsreiches.

Das Ringen der beiden civitates auf Erden zu verfolgen, ist die Aufgabe, die diese Geschichtsphilosophie dem Geschichtsschreiber stellt.

Hat Liudprand Augustins de civitate Dei gelesen? Das Fehlen der charakteristischen Schlagworte civitas Dei oder diaboli lassen eine Lektüre unwahrscheinlich erscheinen. Auch die Parallelstellen dürften nicht durch direkte Berührung entstanden sein. Liudprand hat den an de civ. Dei XVI 4 (Dombart II 131, 5) Merito malus punitur affectus, etiam cui non succedit effectus anklingenden Satz: affectus pravus effectum habere non potuit — offensichtlich ein Zitat, da ihn Liudprand zweimal in gleicher Form bringt[5] — wohl einem anderen von Augustin abhängigen Buche entnommen. Möglicherweise hat Liudprand das Wortspiel aus den Urkunden Ottos I, die es wahrscheinlich den Urkunden seiner Vorgänger entnehmen[5]. Da die Wortspiele Augustins im Mittelalter sehr beliebt waren und von Autor zu Autor wanderten, läßt sich natürlich nicht sicher feststellen, woher der Einzelne den augustinischen Ausdruck entlehnt hat. So ist auch anzunehmen, daß Liudprand das augustinische Wortspiel praeesse und prodesse von einem anderen Schriftsteller übernommen hat[6].

den teuflischen Menschen. Augustin, der die ursprüngliche Bedeutung von tyrannus = Herrscher kannte, (de civ. Dei II 21) bezeichnet nur den Herrscher in der civitas diaboli als tyrannus (Bernheim S. 47) und in dieser speziellen Bedeutung finden wir das Wort neben der allgemeinen im Mittelalter (z. B. Hrotsvit Agn. 383 aber Pel. 43 Sapientia 5, 26 usw.). Liudprand braucht das Wort nur für den teuflischen Herrscher (A. II 33; III 1; IV 8; H. O. 1; Leg. 5).

[4] Um den Unterschied der Bedeutung der augustinischen Schlagworte von der im Altertum üblichen noch an einem Beispiel klar zu machen, möchte ich daran erinnern, daß der Ausdruck bellum iustum auch im römischen Staatsrecht eine gewisse Rolle spielt. Nach Mommsen Staatsrecht I 129 ist die Voraussetzung für einen Triumph ein bellum iustum, d. h. ein wirklicher Krieg mit einem richtigen Feind (hostis iustus), nicht aber die Niederwerfung aufständischer Bauern oder Sklaven. Nach Augustin ist nur der Krieg ein bellum iustum, d. h. ein Gott wohlgefälliger Krieg, der von iustis, d. h. von Gotteskindern im Sinne der göttlichen iustitia zur Herstellung des „wahren" Friedens gegen iniustos, d. h. Teufelsanhänger geführt wird. vgl. Bernheim S. 33.

[5] A III 40, Leg. 4, Anklänge A IV 2 u. 14 vgl. M,G. DD. I 11 (Otto I) vgl. dazu M. G. DD. I 14 (Konrad I), 3 (Heinrich I).

Zusammenhängend hat ein anderes Buch, wie ich am Schlusse des Kapitels nachweisen werde, Liudprand die Gedanken der augustinischen Geschichtsphilosophie übermittelt. Es handelt sich um den im ganzen Mittelalter berühmten und bis in die Zeit der Ordensritter häufig nachgeahmten Kommentar des Papstes Gregor I zu dem Buche Hiob, die sogenannten Moralia[7]. Um seine Wirkung auf Liudprand ganz zu verstehen, müssen wir uns mit der Entstehungsgeschichte und Eigenart des Kommentars, ferner mit dessen Verhältnis zu der augustinischen Geschichtsphilosophie etwas eingehender beschäftigen.

Uns wird es nicht leicht, diesem Werke nahezukommen, das fast ein Jahrtausend Menschenherzen beseelte und erschütterte. Die allegorische Ausdeutung der Bibel liegt uns fern. Aber es ist für den tiefer Eindringenden ein großes Erlebnis, wenn er den gewaltigen Ernst, mit dem Gregor an seine Arbeit ging, verspürt. Das heiße Bemühen, Gott durch die Erkenntnis des wahren Sinnes des göttlichen Wortes nahezukommen, beseelt auch die Stellen, wo Gregor mit philologischen Spitzfindigkeiten unlösliche Widersprüche in der Bibel zu erklären sucht. Dieser unerschütterliche Glaube, daß die Bibel Gottes Wort sei und daß man nur durch sie zur Erkenntnis des wahren Lebens kommen könne, hat oft etwas mystisches an sich.

Des öfteren spricht Gregor aus, daß die Bibel alles menschliche Wissen übertreffe, und führt als Gründe für diese Meinung an: quod vera praedicat, quod ad coelestem patriam vocat, quod a terrenis desideriis ad superna amplectenda cor legentis immutat, quod dictis obscurioribus exercet fortes et parvulis humili sermone blanditur, quod nec sic clausa est, ut pavesci debeat, nec sic patet, ut vilescat, quod usu fastidium tollit, et tanto amplius diligitur, quanto amplius meditatur, quod legentis animum humilibus verbis adiuvat, sublimibus sensibus levat, quod aliquo modo cum legentibus crescit, quod a rudibus lectoribus quasi recognoscitur et tamen doctis semper nova reperitur, ... quia uno eodemque sermone, dum narrat textum, prodit mysterium, et sic scit praeterita dicere, ut eo ipso noverit futura praedicere, et non immutato dicendi ordine eisdem ipsis sermonibus novit et anteacta describere et agenda nuntiare (Mor. XX 1 M. 76, 135 c).

Dieses Verhältnis zur Bibel gibt dem Kommentar Gregors sein eigentümliches Gepräge. Es erklärt das große Interesse des Papstes für

[6] Historiae Ottonis 15. Gerade dieses Wortspiel Augustins praeesse-prodesse (de civ. Dei XXIX 19, Dombart II 388, 12 ff: ἐπισκοπεῖν si velimus, Latine superintendere possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse) war sehr beliebt. Schon Gregor hat es, wie Bernheim S. 55 nachweist, des öfteren benutzt. Eine andere Verwendung des Wortspiels fand ich in der vita Landiberti episcopi Traiectensis. Hier läßt Stephan seinen Heiligen sagen: Praeesse amplius non concupisco, qui prodesse nulli valeo (MG. SS. rer. Merov. Bd. VI S. 338 Z. 12).

[7] Ich zitiere nach der Ausgabe in Mignes Patrologiae cursus completus series latina Bd. 75 u. 76, Paris 1862, 1878.

eine einheitliche Uebersetzung in der gesamten Kirche. Mit Recht führt Kaulen[8] den endgültigen Sieg des Vulgatatextes auf Gregors Tätigkeit zurück. Dieses Problem mag einer der Gründe gewesen sein, warum sich Gregor der Kommentierung des Buches Hiob zuwandte. Denn hier war die Frage, welcher Uebersetzung man folgen solle, besonders schwierig. Außer den sogenannten Italaübersetzungen existierten mehrere Uebertragungen von Hieronymus, von denen zwei durch die Kommentare Augustins[9] und Hieronymus[10] eine Art kanonisches Ansehen genossen. Gregor entschied sich für die Uebersetzung des Hieronymus[11] aus dem Urtext und zieht nach dessen Vorbild die im Augustinkommentar zugrundegelegte Uebertragung aus der Septuaginta[12] nur gelegentlich als Variante heran.

Nach der Erledigung der Frage, welchen Text er seinem Kommentar zugrundelegen sollte, mußte er sich mit seiner Stellung zu den beiden Vorgängern Augustin und Hieronymus auseinandersetzen. Benutzt hat er sie beide[13]. Doch trifft er gemäß seinem Bibelglauben eine Auswahl. Gegen eine ästhetische Interpretation der Bibel, wie sie Augustin an manchen Stellen pflegte spricht er sich schon in dem Einleitungsbriefe scharf aus in den berühmten, im Mittelalter viel zitierten Worten[14]: Unde et ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, servare despexi Nam sicut huius quoque epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs motusque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati Neque enim haec ab ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servata sunt Ex qua nimirum quia nostra expositio oritur, dignum profecto est, ut quasi edita suboles speciem suae matris imitetur (Mor. epist. miss. c. 5 M 75, 516 B-C). Gewiß übertreibt Gregor aus Demut[15] sein Unvermögen, nicht schreiben zu können. Er ist einer der scharfsinnigsten und stilistisch klarsten Autoren seiner Zeit, der in der philologischen Wissenschaft zu Hause ist, wie kaum ein anderer. Den Grundsatz aber, keine Kunstregeln in der Bibel zu suchen und seinen Stil eng dem der Bibel anzupassen führt er in seinem ganzen Werke scharf durch. Damit erreicht er sein Ziel der moralisch religiösen Belehrung in weit höherem Maße da der Leser, nie abgelenkt aus der religiösen Sphäre nur auf das religiöse Innenleben des Menschen hingewiesen wird. Auch wenn er einmal rein philologische Erwägungen

---

[8] Geschichte der Vulgata Mainz 1868. S. 203.

[9] Adnotationes in librum Job ed. Zycha (corpus script. eccles. lat. Wien Bd. 95. 1895).

[10] In Mignes Patrologiae cursus completus series latina Bd. 26 Paris 1866.

[11] Mor. epist. miss. c. 5 M. 75, c. 516 c: Novam translationem dissero. Mor. IV 9 M. 75, c. 645 A: (nova translatio) ex Hebraeo est Arabicoque sermone derivata.

[12] Zycha S. 19 ff.

[13] vgl. die Beilage: Das Verhältnis zwischen den Hiob-Kommentaren Augustins, Hieronymus' und Gregors I Moralia.

[14] vgl. E. Norden Die antike Kunstprosa Leipzig 1909 S. 531.

[15] Mauriner I p. 12 u. Norden S. 531 Anm. 1.

vorzubringen hat, hüllt er sie in ein religiöses Gewand. So sagt z. B. Augustin in seinen adnotationes zu Hiob 1,6: adfectio animae ad veritatem non potuit aliter narrari, nisi temporaliter et localiter quodam modo diceretur (Zycha 509,15 ff) Gregor nimmt diesen Gedanken auf und flicht in seine Erklärung zu Hiob 1,6 einen längeren Exkurs über dieses Thema ein (Mor. II 2 M.75,555 A—B). Aber er sieht in der Verwendung von örtlichen und zeitlichen Begriffen nicht eine natürliche Notwendigkeit, sondern sie ist ihm eine besondere Gnade Gottes, der durch menschliche Begriffe das Göttliche zu erkennen gebe oder, wie er zu demselben Bibelvers an anderer Stelle (Mor. II 20 M. 75,572 D) sagt: Die heilige Schrift gebraucht die verba temporalia deshalb, ut assuetos temporalibus sensim ad aeterna transiiciat.

Alle Arten der Bibelerklärung, die außerhalb des religiösen Zieles liegen, lehnt Gregor ab: Die naturgemäße Sinneserklärung, die sich an den Wortsinn hält und aus den Erfahrungen des täglichen Lebens ihre Gedanken nimmt,[16] lehnt er ebenso ab wie die mehr historische Betrachtung, die sich z. B. mit Fragen der Abstammung Hiobs[17] beschäftigt.

Sein Prinzip, die Bibel rein aus ihr heraus als Gottes Wort und Quelle religiösen Lebens und Glaubens zu betrachten und zu erfassen, führt ihn dazu, die von ihm gemachten Erklärungen einer Stelle durch andere Bibelstellen zu beweisen. Darum fordert er: qui ad verae praedicationis verba se praeparat, necesse est, ut causarum origines a sacris paginis sumat; ut omne quod loquitur ad divinae auctoritatis fundamentum revocet atque in eo aedificium locutionis suae firmet (Mor. XVIII 26 M. 76,58 A). Bei der Uebernahme von Stellen aus den Kommentaren seiner Vorgänger bevorzugt er die Stellen, die dieser Forderung entsprechen, und selbst die kleinsten Hinweise auf Bibelstellen nutzt er aus[18]. Aus dieser Eigenart erklärt es sich auch, daß er, wenn er Gedanken von anderen Leuten entlehnt, sie nicht durch Berufung auf

---

[16] So benutzt z. B. Gregor die Erklärung Augustins zu Hiob 1,3 (Zycha 509,4), daß der Reichtum Hiobs aus seiner Arbeit entstanden sei, nicht, obwohl er am Anfange seines Werkes sich eng an Augustin anlehnt.

[17] Solche Stellen finden sich häufig bei Hieronymus, vgl. z. B. M. 26 c. 657 A.

[18] Hierfür ein Beispiel:

Augustin. (Zycha 516,7 ff.)	Gregor. (Mor. VI 13 M. 75, 737 c.)
Hiob 5,7 homo in labore nascitur, pulli autem vulturis altissime volitant.	Hiob 5,7 Homo ad laborem nascitur et avis ad volatum.
Augustin stellt der Arbeit die quies gegenüber. Unter pulli seien die von dem vultur Christi erlösten Menschen zu verstehen, die frei von Arbeit sind. Sie haben die Verbindung mit dem Himmel (conversatio in coelis).	Gregor erscheint die Arbeit als schweres Gewicht, das die Menschen zur Vergänglichkeit hinzieht. Unter den Vögeln sind die heiligen Männer zu verstehen, die abgewandt von irdischen Begierden nicht arbeiten und sich zum Himmel erheben können. Nach dem Zeugnis des avis Paulus (Philipp. 3,20 Nostra conversatio in coelis est) haben sie Verbindung mit dem Himmel.

Das kurze conversatio in coelis genügte also, um Gregor an Philipp. 3,20 zu erinnern.

die Autorität des Verfassers stützt, sondern sie auf Bibelstellen zurückführt[19]. Dasselbe Verfahren begegnet auch sonst, z. B. bei Innozenz III.[20] und Augustin.

Durch dies Verhältnis zur Bibel erhebt sich Gregors Kommentar über die anderen Kommentare und gewinnt an innerer Geschlossenheit und damit an nachdrücklicher Wirkung auf den Leser. Der völlige Verzicht auf die Wissenschaft wie die unbeirrte Einstellung auf das innere Leben mußte gerade in den Kreisen, die im Frühmittelalter Träger der Kultur werden, bei den Mönchsorden, stark wirken. So verfaßte schon der Abt von Clugny Odo einen Auszug aus den Moralia zu St. Martin in Tours[12] und die Häupter der späteren Reformpartei, besonders der Papst Gregor VII.[22], haben sich in Gregors I. Werk vertieft. Das Erlebnis des Abtes Guiberts von Noyon gibt uns eine Vorstellung, wie stark Gregors Stellung zur Bibel auf das Mittelalter wirkte: Von Anselm zum Lesen der Moralia aufgefordert, vertiefte er sich so in das Buch, daß er auf seine früheren gelehrten Studien verzichtete und selbst zur Feder griff, um Gregor nachzuahmen[23].

In der Stellung Gregors zur Bibel haben wir nur eine wirksame Seite seines Kommentars berührt, ebenso wichtig ist die von E. Bernheim[24] zuerst hervorgehobene Tatsache, daß Gregor durch seine Werke Uebermittler der augustinischen Gedankenwelt wurde. Den Einfluß Augustins zeigen schon die Abweichungen vom Hieronymuskommentar[25]. Die augustinische

---

[19] Hierfür ein Beispiel: Augustin bemerkt in seinem Kommentar zu Hiob 4,10 (Zycha 513,14 ff), wo von dem Brüllen des Löwen und der Löwin die Rede ist, leo und leaena bedeute diabolus et superbiae civitas. Gregor, der diesen deutlichen Hinweis auf Augustins Ideen von der civitas diaboli wohl verstanden hat, nützt die Stelle Augustins dazu aus, um die Ideen Augustins von den beiden Gemeinschaften kurz darzulegen (Mor. V 21, M. 75, c. 701 B-D). Zu diesem Zweck weist er darauf hin, daß dem Löwen nicht nur saevitia (Hier. 4, M. 26 col. 664 D), sondern auch virtus innewohne. Demnach bedeute der Löwe nicht nur der Teufel, wie 1. Petr. 5,8 beweise, sondern auch im Anschluß Apoc. 5.5 Gott. Unter leaena sei nach Hiob 28,8 (im Anschluß an Hieronymus, der durch Augustin (Zycha 567,22) angeregt unter leaena die dominatio diaboli oder die ecclesia verstehen will (Hier. 28 M. 26 col. 740 B. vgl. hierzu Mor. XVIII 35 M. 76,68 A) die sancta ecclesia, die auch Sion heiße, oder die Babylonia, quae antiquo hosti quasi leoni sociata perversae persuasionis eius semina concipit. Daß Gregor an dieser Stelle Augustins Gegenüberstellung der sancta ecclesia, die spiritualiter Sion heiße und der civitas diaboli (de civ. Dei XVII 16 Dombart II 239, 25 ff) folgt, ist mit keinem Worte angedeutet. Der Autorität des Namens Augustins bedurfte Gregor nicht, hatte er diesen Gedanken ja durch Bibelstellen auf eine höhere Autorität gestützt.

[20] vgl. Johannes Fiebach: Die augustinischen Anschauungen Papst Innocenz' III als Grundlage für die Beurteilung seiner Stellung zum deutschen Thronstreit (1198—1208). Dissert. Greifswald 1914 S. 4.

[21] E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemein geschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts Bd. I Halle 1892, S. 46 u. 47.

[22] Dieser Zusammenhang ist durch eine Reihe von durch E. Bernheim veranlaßten Doktorarbeiten untersucht worden. s. Bernheim S. 203 ff.

[23] Migne 156,837 ff u. 26 B.

[24] E. Bernheim S. 52 ff und die dort verzeichneten Greifswalder Doktorarbeiten.

[25] Einige Beispiele: Im Anschluß an Hiob 1,1 erinnert Hieronymus (1. M 26, 657 B) an den Vater Samuels, der auch ein vir unus gewesen sei, denn er wäre non per diversa mobilis atque instabilis, sed firmus atque inconcussus. Soweit

Geschichtsphilosophie beherrschte Gregor vollständig, so daß er sie frei anwenden und hier und da selbständig accentuiren kann. Sonst hätte er nicht gleich in der Einleitung den Kampf Hiobs mit dem Teufel als ein Ringen einer civitas, die unter Gottes Schutze steht, hingestellt (Mor. praef. 4 M 75, 521 C—525 B) und gleich den 1. Vers des Buches Hiobs: Vir erat in terra Hus nomine Iob (Mor. I 1 M. 75, 529 A) von Hieronymus (1 M. 26, 658 B; 657 A) abweichend durch Einschiebung von 2. Petrus 2.7 u. 8[26] dahin ausgedeutet: iustus dicitur und dieses Wort bei dem zweiten Verse wiederholt (Mor. I 4 M. 75, 530 D), obwohl auch hier der Text keine Handhabe gab, um auf das augustinische Schlagwort iustus zu kommen.

So stimmt auch die metaphysische Grundansicht Gregors mit der augustinischen völlig überein. Wie bei Augustin bildet der Glaube an die ewige Gerechtigkeit Gottes den Mittelpunkt seines Glaubens[27]. Gott bestimmt und lenkt alles auf Erden und im Himmel. Er ist der Schöpfer aller Dinge, auch die Natur des obersten der Engel Lucifer hat er geschaffen. Aber die diesen zu Satan machende Sünde ist nicht sein Werk; denn sie entstand nicht aus der Natur des obersten Engels, sondern aus seinem Willen sich zu überheben (superbia)[28]. Deshalb von der himmlischen

---

konnte Gregor auch zustimmen. So nennt er z. B. Hiob eine civitas inconcussa (Mor. praefatio c.4, M. 75, 522 B). Hieronymus fährt fort: Ebenso war es auch Hiob. Bei ihm gingen homo exterior und interior ein Bündnis ein; die unitas besteht demnach bei Hieronymus in der gegenseitigen Hilfe des homo interior und exterior. Dieser Gedanke ist für den in Augustins Gedankenwelt lebenden Gregor unmöglich. Denn die unitas besteht nach Augustin in der Verbindung der menschlichen Seele mit Gott und den guten Menschen (vgl. corp. eccl. lat. 52 S. 231 ff), gegen den Körper aber muß der Mensch kämpfen. Echt augustinisch legt Gregor diese Stelle unter Zuhilfenahme der Interpretationen des Hieronymus Job=Christus, Hus-consiliator dahingehend aus: Sapientia, quae pro nobis passionis dolorem sustinuit, corda vitae consiliis dedita sibimet habitationem fecit. Gott wohnt in den Herzen der Seinen (Mor. I 2, M. 75,533 D), ein Gedanke, den Augustin liebt, so sagt er z. B.: non potest bene vivere nisi Deo operante in se (de civ. Dei XIII 2, Dombart II 558,17).

Wegen dieser augustinischen Teilung zwischen Gott und menschlicher Seele auf der einen Seite, Körper auf der anderen Seite, scheut sich Gregor auch nicht einmal, den Text zu verändern. Hiob 39,18 (Strutio deridet equum et ascensorem) hatte Hieronymus im Anschluß an Augustin (Zycha, 619,3 ff) dahin ausgelegt, daß unter strutio die ecclesia zu verstehen sei (Hier. 39, M. 26 c, 818 D). Unter equus sei der Mensch zu verstehen, auf dem der Teufel als ascensor sitze (Hier. 39, M. 26, c. 820 B). Gregor, der unter strutio den teuflischen Menschen verstand, gefiel das Bild von dem Menschen, auf dem ein überirdisches Wesen reitet. Um aber den Gegensatz zwischen Gott und Seele und Körper schildern zu können, übernimmt er aus der Septuagintaübersetzung (Zycha 620,9) die Lesart equitem statt equum und sagt, unter ascensor sei Gott, unter eques die Seele des Frommen, unter equus der Körper zu verstehen (Mor. XXXI 15 M. 76 c., 588 B).

Charakteristisch ist auch, daß er nicht wie Hieronymus (Hier. 1 M. 26, 657 c) die Aufzählung der Tugenden Hiobs mit prudentia, sondern mit der Grundtugend der Menschen nach Augustin (s. 4) humilitas beginnt (M. 75, 519 D).

[26] Da 2. Petrus 2,7 und 8 von Augustin in einem ähnlichen Zusammenhang gebraucht wird, könnte man vielleicht annehmen, daß Gregor diese Stelle vor Augen hatte (corpus eccl. lat. Wien 1909 Bd. 52 S. 282 Z. 14 ff).

[27] Eine Uebersicht gibt der Index bei M. 76, 1425 unter dem Worte iudicium.

Glückseligkeit ausgeschlossen (Mor. XXXIV 21 M. 76,740A), versucht der Teufel mit den von ihm verführten Engeln die Menschen zur Sünde zu verleiten. Es gelingt ihm, die ganze Welt zu unterwerfen (Mor. II 21 M. 75,525 A). Durch die Sünde verläßt der Mensch die frühere Burg der humilitas und kommt durch superbia in das Joch des Teufels (Mor. VIII 32 M. 75,834 A B). Zwischen ihm und den Engeln entsteht eine weite Kluft (Mor. XXVII 15 M. 76,415 C). Da kam Jesus Christus auf Erden. der humilis, den auch der superbus hostis bewundert (Mor. XXXIII 15 M. 76,715 CD). Er erlöst die Auserwählten aus dem Joche des Teufels und stellt die Verbindung zwischen Himmel und Erde wieder her, sodaß die Menschen mit den Engeln gleichberechtigt sind[29]. So gründet Christus die sancta ecclesia, die civitas coelestis auf Erden[30]. Gegen diese Gemeinschaft der Auserwählten (electi, iusti, humiles) kämpfen der Teufel und seine Scharen (iniqui, perversi iniusti, superbi). Doch sie können die Gotteskinder nicht erschüttern und ihnen höchstens äußeren Schaden antun (Mor. praef. C 4 M. 75,521 C - 522 B).

Auf Grund dieser augustinischen metaphysischen Ansichten betrachtet Gregor I. die Welt. Er selbst fühlt sich als Vorkämpfer der civitas coelestis auf Erden. Die Waffe in seiner Hand ist das Wort Gottes, mit ihm kann man den Leib des Teufels zerreißen, indem man seine Anhänger von ihm trennt (Mor. XXXIII 17 M 76,694 B). Während

[28] Mor. XXVIII 8 M. 76 c., 486 D - 487 C; Mor. XXVIII 2 M. 76 c., 452 D; Mor. XXXI 51 M. 76, c. 628 D apostatae angeli superbiendo ceciderunt; Mor. XXXII 23 M. 76,666 C; Mor. XXI 15 M. 76,203 D contra naturam superbire est. Gegen diese Ansicht schien Hiob 31,14 zu sprechen. Augustin behandelt diesen Vers deshalb zweimal in dem civ. Dei XI, 15 (Dombart I 484,3) und 17 (Dombart I 484,3) und zieht zum Beweise für die oben ausgeführte Ansicht Ezech. 28,18 f an. Dieser Auslegung folgt Gregor bei der Besprechung der oben genannten Stelle. Ausführlich behandelt Augustin die oben angeführte Ansicht de civ. Dei XXXII 1 - 3.

[29] Mor. XXVII 15 M. 76, 415 C und D. Den Beweis für diese Ansicht liefert das Verbot der Engel, sie anzubeten. Gregor folgt hierin Augustin in de civ. Dei X c. 19 (Dombart I 432,24 ff).

[30] Auf die Uebernahme der augustinischen Begriffe civitas Dei und civitas diaboli durch Gregor habe ich schon Anm. 25 hingewiesen. Ich gehe hier noch einmal auf diese Uebernahme ein, um zu zeigen, daß man den Ausdruck sancta ecclesia nicht wie Lau (Gregor der Große und seine Lehre) es tut, mit katholische Kirche wiedergeben darf, sondern daß dieser Ausdruck gleichbedeutend mit civitas Dei die mystische Gemeinschaft der Gotteskinder bedeutet. In der 1. Homilie des Buches über Ezechiel 70,1 hat Gregor (M. 76,935 - 948 B) ausführlich über diesen Begriff im Anschluß an Augustin gesprochen. Ich wähle eine besonders charakteristische Stelle aus. Gregor spricht vorher von der Gefangenschaft der sancta ecclesia unter Babylon (Babylon = civitas diaboli bei Augustin vgl. oben Anm. 5,19 civitas Dei ist Sion oder Jerusalem) und erinnert dann an Psalm 70,3: Jerusalem, quae aedificatur ut civitas. Daran anschließend sagt er: Quia etenim illa internae pacis visio (Augustin de civ. Dei XIX 10: Hierusalem visio pacis interpretatur) ex sanctorum civium congregatione construitur, Jerusalem coelestis ut civitas aedificatur, quae tamen in hac peregrinationis terra dum flagellis percutitur, tribulationibus tunditur, eius lapides quotidie quadrantur. Et ipsa est civitas scilicet sancta ecclesia, quae regnatura in coelo adhuc laborat in terra. Cuius civibus Petrus dicit: Et vos tamquam lapides vivi superaedificamini (1. Petr. 2,5). Von diesen lapidibus vivis, aus denen die civitas Dei quae est sancta ecclesia gebaut wird, spricht Augustin de civ. Dei VIII 24.

er predige, wagten es die Feinde der Kirche nicht, offen aufzutreten: Noch legten sie den Finger auf den Mund. Aber in nicht langer Zeit werde die Zeit kommen, wo den teuflischen Mächten die Freiheit der Rede und des Handelns gestattet sei (Mor. XIX 18 M. 76, 115 C - 116 A). Bei dieser Auffassung der kommenden Zeiten spielen eschatologische Vorstellungen von dem Erscheinen des Antichristen und den Verfolgungen der Kirche am Ende der Welt mit.

Gregors Hauptinteresse gilt dem augenblicklichen Feind der Kirche, dem Hypokriten. Unermüdlich weist er auf ihn hin und sucht durch geistreiche Ausdeutungen von Bibelworten seine Meinung zu bekräftigen: So sind nach ihm die Lamien im Jesaias 36,14 ein Sinnbild des Hypokriten (Mor. XXXIII 29 M. 76,707 C D). Denn Lamia humanam habere dicitur faciem, sed corpus bestiale. Sic et omnes hypocritae in prima facie quod ostendunt quasi ex ratione sanctitatis est, sed bestiale est corpus, quod sequitur, quia valde iniqua sunt, quae boni specie moliuntur.

Die Hypokriten — so sagt Gregor an einer anderen Stellen (Mor. IV 11 M. 75,648 D) — ahmen äußerlich die Taten der Menschen nach, qui vera luce iustitiae clari sunt. Aber der hypocrita, qui Latina lingua dicitur simulator, iustus esse non appetit, sed videri. Et idcirco avarus raptor est, quia dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitae rapit alienae. Studium vero esse hypocritarum solet, ut et quod sunt, supprimant et hoc quod non sunt, esse se hominibus innotescant, quatenus mensuram per aestimationem transeant, et praeire se caeteros actionis nomine ostendant. Refugiunt videri quod sunt, et ante oculos hominum superducta quadam innocentiae honestate se vestiunt (Mor. XVIII 7 M. 76,44 A u. B).

Diesen membra diaboli steht der von Gott auserwählte Mensch gegenüber. Er ist frei von irdischen Begierden und geht ganz im Dienste Gottes auf. Darum wird er, wie auch bei Augustin, humilis und iustus[31] genannt. Gegen seine Mitmenschen ist er voll Liebe. Im Kampfe gegen den Teufel beweist er die größe Standhaftigkeit (constantia), die durch keine Leiden äußerer Art erschüttert werden kann (Mor. XIX 27 M. 76,130C-13165).

Neben diesen festen augustinischen Typen der Auserwählten und der Teufelsanhänger steht der zwischen Gott und Teufel schwankende Mensch. Gerade diese Gestalt hat Gregor des öfteren behandelt. Einerseits veranlaßte ihn schon der Inhalt des Buches Hiob dazu, das in den Freunden Hiobs Eliphaz, Baldad und Sophar solche Gestalten schilderte. Auf der anderen Seite war er fest von der Ueberzeugung durchdrungen, daß es möglich sei, durch das Schwert des Wortes Gottes die Menschen von der Partei des Teufels zu trennen. So verweilt er gern bei der Schilderung dieses Typus.

Bei der Charakterisierung dieser Leute gibt Gregor keine langschweifigen psychologischen Begründungen, sondern er wechselt einfach mit den

[31] vgl. die Indices unter humilis M. 76,1410 und unter iustus bei M. 76,1427-1429.

augustinischen Schlagworten superbia und humilitas. Den Sündenfall schildert er in den knappen Worten: Der Mensch verläßt die Burg der humilitas und begibt sich in das Joch der Schwachheit durch superbiendo (Mor. VIII 32 M. 75,834 B). Der Uebergang von der teuflischen Gemeinschaft zu der sancta ecclesia wird umgekehrt geschildert: Der irdische Fürst wütet zuerst gegen Gott, dann beugt er sich in humilitate durch Gottes Willen (Deo agente)[32]. Die drei Freunde Hiobs bedeuten die drei Arten der Häretiker[33]. Ihre Bekehrung ist eine Ersetzung ihrer superbia durch die humilitas (Mor. praef. c 8 M. 75,527 A). Der einfache Wechsel der augustinischen Schlagworte bei Gregor bedeutet demnach den Uebergang eines Menschen von der Gemeinschaft des Teufels zu Gott oder umgekehrt.

Für das Verständnis mittelalterlicher Historiker ist gerade dieser Wechsel der augustinischen Schlagworte als Zeichen ihres Ueberganges zu Gott bezw. dem Teufel besonders wichtig. Man muß in unserer Zeit dieses Moment besonders hervorheben, weil uns die Kenntnis der augustinischen Schlagworte, die ein Geschichtsschreiber des Mittelalters bei allen Lesern voraussetzen konnte, verloren gegangen ist. Viele Vorwürfe gegen mittelalterliche Geschichtsschreiber wegen des Mangels an klarer Charakterzeichnung erledigen sich durch Kenntnis dieser Methode.

Liudprand, der, wie ich am Schlusse des Kapitels zeigen werde, Gregors Moralia eifrig gelesen hat, steht im Banne dieses Buches. Er benutzt nicht nur nach dem Vorbild Gregors Bibelsprüche zur Beweisführung und gebraucht hierbei die gregorianische Auslegung (z. B. A. V 30), sondern er lebt vollkommen in der gregorianischen Weltanschauung. Wie bei Augustin und Gregor steht bei ihm der Gedanke der iustitia Dei im Mittelpunkte seiner religiösen Vorstellungen. In schönen, zum Teil verschiedenen Dichtern entlehnten Versen — die Forderung der Originalität in dem in der Neuzeit ausgeprägten Sinne kennt das Mittelalter nicht — hat Liudprand anläßlich des Sieges der Ungarn über den letzten deutschen Karolinger seine Ansicht über Gott kundgetan. Gott erscheint in diesem Gedicht als der allgewaltige, strafende Richter, vor dem die Sünder erzittern (A II 4). Kein Zufall ist es, daß Liudprand hier den alten Gottesnamen Eloim verwendet. Seine Anschauung von dem strengen Gott (z. B. A. I 13. 83.) wurzelt in dem alten Testament, aus dem er wie Gregor mit Vorliebe seine Bibelstellen entnimmt.

---

[32] Moralia XXXI 2-7 Migne 76 col. 571 C-574 A. Uebrigens ist diese Methode schon bei Augustin vorgebildet. Das zeigt die von Gregor an der oben zitierten Stelle benutzte Auslegung Augustins. Zu Hiob 39,9, wo Gott über das Rhinoceros spricht, bemerkt Augustin: unicornis est, quod superbiam significat und fügt hinzu: superbus dignitate saeculi quia et tales subiugavit Christus et ministros ecclesiae constituit, indem der superbus durch securitate veniae peccatorum et oblivione curarum malae conscientiae die innere Ruhe gewinnt, sodaß super illius humilitatem, qui etiam in praesepi est infans positus, requiescitur (Zycha 618,2 ff).

[33] Moralia praefatio c. 7 Migne 75 col. 526 A. Die Interpretationen der Namen der Freunde sind dem libor nominum des Hieronymus entnommen.

Die Gerechtigkeit Gottes nachzuweisen, stellt er sich in der Antapodosis zur Aufgabe (vgl. A. I 1). Die Gerechtigkeit Gottes äußert sich nach ihm in zweierlei Gestalt auf Erden: als strafende dem Sünder, als belohnende dem Würdigen gegenüber. Dennoch ist die iusta Dei omnipotentis virtus ein und dieselbe. Ebenso lehrt Gregor, der gerade auf diesen Gedanken großen Wert legt. Ihm war es aufgefallen, daß in der Schrift Gott bald zornig, bald milde dargestellt war. Er betont deshalb, daß diese Worte nur unserem Verständnis angepaßt seien, um zu zeigen, wie dem Menschen je nach seiner Sündhaftigkeit oder Frömmigkeit Gott erscheine, daß sie aber nicht bedeuten, Gott sei Gemütsbewegungen unterworfen und ändere sich (Mor. XX 32 M. 76,174 D - 177 A).

Die strafende Gerechtigkeit des strengen Richters, dessen Urteilssprüche oft uns verborgen, stets gerecht sind (A. I 3), zeigt Liudprand des öfteren. So stellt er die aus dem Gifttrank der Frau Widos entstandene Krankheit Arnulfs von Kärnten als eine iusta severi iudicis censura für die Untaten während des Italienfeldzuges hin (A. I 33); die Giftmischerin bestraft der gerechte Gott durch den Tod ihres Gatten (A. I 37). Marozia, die mit Hugo ein sittenwidriges Bündnis eingegangen hat, wird durch Gottes Willen aus Rom vertrieben (A. III 43), und Hugo, der auf diese Weise Rom zu gewinnen trachtete, kann weder mit Waffengewalt noch mit List die Stadt nehmen, weil eine occulta iusti Dei sententia ihn hindert (A. III 45 V 3). Besonders in der Todesart der Menschen sucht Liudprand die göttliche iustitia zu ergründen. Vor allem sieht er in dem unvermuteten Tode eine Strafe Gottes. Die Niederlagen christlicher Völker durch die Heiden erscheinen als Strafe Gottes (A. I 4 II 4 u. 20 III 2-4 usw.). Aber nicht nur die Schlechten bedrückt Gott, auch die Guten sucht er mit iusta censura heim, damit sie durch Leiden umso größere Freuden ernten, so z. B. den Kaiser Michael, den der Wahnsinn befällt (A. I 9). Doch in der Mehrzahl der Fälle erscheint Gott als freundlicher Helfer[35] den Guten, die Gott vertrauen in aller Not (A. IV 28 V 11 25 VI 1).

Neben dieser Eigenschaft Gottes tritt noch seine Allwissenheit und Allmacht hervor. Alles hat er geordnet, nichts geschieht ohne ihn oder durch Zufall. Ueber die Vorhersehung und Vorbestimmung Gottes hat Liudprand einen längeren Exkurs seinem Geschichtswerk eingefügt (A. IV 26). So erwähnt er auch echt augustinisch, Gott habe vor der Entstehung der Welt das Erlösungswerk Christi vorausbestimmt (A. II 45) und vor der Entstehung der Welt, wie Liudprand an anderer Stelle sagt, habe Gott die Könige ausersehen (A. II 23).

In diesem Punkte geht es ihm allerdings wie manchem mittelalterlichen Geschichtsschreiber. Gänzlich ohne den Begriff Zufall kommt er nicht aus. Er verbessert sich manchmal, so z. B. A. IV 25, manchmal

[34] z. B. historia Ottonis 20 Antap. I 36 u. 37. Uebrigens hat der Hildesheimer Annalist diesen Grundsatz offen ausgesprochen: qualis namque meriti esset, unusquisque in suo fine cognoscere potest Ss. rer. Germ. in us. schol. ed Waitz S. 42 (1878).

[35] A. I 5, II 27, 31, 46, 51, 54, III 23, IV 4, 7, 23, 28, 29.

wirft er die Frage wohl auf, ob dies oder jenes Ereignis Gottes Wille sei, überläßt aber dem Leser die Entscheidung (A. II 73). Gelegentlich jedoch gebraucht er den Begriff Zufall ganz unbefangen und tröstet sich über Ungemach damit hinweg, daß der Fortuna Rad ihn nicht mehr tiefer führen könne, ein Ausdruck, der ihm deshalb wohl als nicht verwerflich erschien, weil er ihn dem „christlichen" Dichter Boethius entnommen hatte (A. VI 1).

Neben Gottvater tritt als wahrer Herrscher des Menschengeschlechtes Jesus Christus. Ihn nennt Liudprand mit Vorliebe „unseren Herrn"[36]. Daneben wird er auch als redemptor noster und salvator noster[37] bezeichnet, Beiworte, die auch Augustin und Gregor besonders gern gebrauchen. Alle diese Ausdrücke beziehen sich auf das Erlösungswerk Christi, das Liudprand übereinstimmend mit Augustin und Gregor schildert. Jesus Christus wird an einer Stelle (A. IV 25) deshalb der lapis angularis genannt, der faciens utraque unum das Irdische mit dem Himmlischen verband und die Menschen untereinander einte.

Diese Stelle ist Gregors Moralia entnommen. Zu Hiob 38,6, wo von dem lapis angularis die Rede ist, bezieht Gregor (Mor. XXVIII 8 M. 76,458 - 459 D) wie Liudprand das Wort auf Christus und sagt von ihm, er habe die Menschen, und zwar die Heiden und die Juden untereinander geeint, was Gregor durch Epheser 2,14, worauf Liudprand mit den Worten faciens utraque unum zurückgeht, beweist. Außerdem habe Christus die Engel und die irdischen Wesen geeint, sodaß nun zwischen ihnen die Freude des Friedens statt Zwietracht herrsche.

An dieser Stelle können wir einmal verfolgen, wie Gregor die Ideen Augustins Liudprand übermittelt, denn diese Auffassung von dem Erlösungswerke geht zurück auf Augustins[38] Vorstellung von der pax, die durch Christi Erscheinen den Menschen zuteil wird, die Seinen eint und seine ecclesia mit der himmlischen civitas Dei verbindet.

Den Erlösungsglauben behandelt Liudprand ausführlich in Antapodosis II 46. Hier wird echt augustinisch geschildert, wie Christus vom Vater zu dem Erlösungswerk schon vor der Erschaffung der Welt bestimmt wurde und wie er mit allen Mitteln die Menschen zum himmlischen Vaterland ruft. Nur darin weicht Liudprand von Augustin und Gregor ab, daß er glaubt, es sollen alle Menschen erlöst werden, während nach diesen nur ein Teil der Menschheit für das Reich Gottes bestimmt ist.

Da Christus der Erlöser und Gründer der Gemeinschaft der Frommen ist, so ist er auch der Herr der Menschheit und der Welt. Vor ihm erzittert der Tartarus, ihn fürchtet der Phlegeton. Er zertritt die glänzenden Könige, er richtet die Armen wieder auf (A. II 22). Er ist das Wort des Vaters, durch das der Vater die Geheimnisse der Welt den Menschen verkündet[39], eine Vorstellung, die auch darin ihren Ausdruck

---

[36] Antap. T. I 20, I 1, 10, 42, II 45, T. III 3, IV 7, 24, 25, 26 usw.
[37] Antap. IV 7, 24, 22, 26 usw.
[38] Uebrigens hat Gregor die Erklärung in Augustins Kommentar (Zycha 601,5 ff) auch an dieser Stelle benutzt.
[39] Antap. V 24, ähnlich in Gregors Moralia V 28 Migne 75, 705 C.

findet, daß Liudprand nicht nur die sapientia Salomonis, wie es allgemein üblich war, sondern auch Bibelstellen aus anderen Büchern des alten Testaments als promissio Christi bezeichnet (z. B. A. I 1). Zu Christus als dem Verleiher des wahren Friedens beten die Menschen um Erlösung von dem Betrug der Dämonen (A. V 24). Seiner Güte ist es zuzuschreiben, wenn ein Mensch heilig lebt (A. I 1), und wenn der Mensch fehlt, hilft ihm Christi Beistand auf den rechten Weg zurück (A. I 10). Gerade der starke Christusglaube bei Liudprand ist ein guter Beweis dafür, daß er in seiner Grundanschauung mit Gregor und demnach mit Augustin übereinstimmt, der in Christus die einzige Möglichkeit sieht, zu Gott zu gelangen (de civ. Dei XI 2).

Gegen den Frieden, den Christus verliehen hat, kämpft mit allen Mitteln der Teufel, der sich einst Gott gleich machen wollte (A. IV 8). Darum wird er auch der Feind des Menschengeschlechts genannt (A. I 14) und jede Störung des Friedens auf seine Tätigkeit zurückgeführt (A. I 14 IV 18. 19 leg. 5). Er verführt die Herrscher zum Kriege gegen einander A. I 14), er wiegelt die Untergebenen gegen ihre Herren auf (leg. 5), er stachelt den Bruder an, gegen den Bruder zu ziehen (A. IV 18. 19), und versucht selbst die getreuesten Diener zum Abfall oder zur Sünde zu verleiten, um dadurch den Gotteskämpfer zu Fall zu bringen (A. IV 28). Darum nennt ihn Liudprand wie Gregor auch Behemoth und Leviathan und glaubt, daß diesem listigen Feinde der Menschheit ewige Verdammnis zuteil werde (A. IV 19). Auch diese Schilderung des Teufels stimmt völlig mit dem Bilde, das Gregor und Augustin von ihm entwerfen, überein.

Ein Beweis, wie sehr Liudprand in der höheren Luft augustinischer Philosophie[40] lebt, ist in seiner Stellung zu den eschatologischen Vorstellungen und dem Wunder- und Heiligenglauben seiner Zeit zu sehen. Denn wenn auch in der damaligen Zeit die Scheidung zwischen der geistig bedeutsamen augustinischen Weltanschauung und dem niederen an Aberglauben grenzenden Volksglauben durchaus nicht so scharf war, wie etwa zwischen dem Gedankengebäude eines Spinoza und dem religiösen Glauben des Volkes im 17. Jahrhundert, ein gewisser Unterschied war trotz vieler Verbindungslinien doch vorhanden. So hat Augustin z. B. den Wunderglauben seiner Zeit wohl anerkannt, aber, indem er ihn als Beweismittel der Unsterblichkeit der Seele benutzte, auf eine höhere Stufe gerückt (de civ. Dei XXII 8). Ihm war Gregor in seinen Dialogen gefolgt, wie besonders das vierte Buch seines Werkes zeigt.

Liudprand steht den sibyllinischen Weissagungen ablehnend gegenüber und verspottet sie sogar (A. I 39). Auch in Byzanz, dem Boden dieser Weissagungen, macht er im Geheimen sich über den Kaiser Nicephoros lustig, der auf Grund einer solchen Weissagung einen Feldzug gegen die Assyrer unternimmt (leg. 39), wenn er sich auch dieses Mittels, um politisch zu wirken, selber bedient (leg. 40 - 43). Dagegen glaubt

[40] Der Kürze wegen sage ich hier und weiterhin „augustinisch" anstatt, wie genauer zu sagen wäre, „augustinisch-gregorianisch".

er an Wundergeschichten, wie alle Leute im Mittelalter. Doch nur selten berichtet er von solchen in der Antapodosis (z. B. A. I 31 IV 9), stärker treten sie in der legatio hervor, allerdings meist verbunden mit einem bestimmten politischen Zweck. Auch von dem Heiligenglauben, dessen große Bedeutung wir in den Werken Widukinds und Hrotsvithas kennen lernen, ist bei ihm wenig zu bemerken. Nur der Petrusglaube, der wegen des apostolischen Stuhles in Rom die größte Bedeutung für das Mittelalter besitzt[41], spielt bei Liudprand eine besondere Rolle, seit er mit Otto I. in Rom einzog und mit dem Papsttum in nähere Berührung kam (A. II 54 H. O. 1 leg. 59-61).

Zur Zeit der Abfassung der Antapodosis steht er vollständig unter dem Einfluß der Moralia. Am deutlichsten zeigen dies die Teile seines Werkes, wo er von der Geschichte Berengars II. spricht und der Begriff des Hypokriten eine zentrale Rolle spielt. Dabei lernen wir auch die Auffassung Liudprands von dem Platze kennen, den Berengar nach seiner Ansicht in dem Ringen der beiden civitates einnimmt. Denn Liudprand war am Hofe Hugos in Pavia aufgewachsen (A. IV 1) und war nach dessen Vertreibung aus Italien in die Dienste Berengars II. getreten (A. V 3). In Berengars Auftrage hatte er eine Gesandschaft nach Konstantinopel unternommen (A. IV 2 ff). Kurz darauf entzweite sich seine Familie mit Berengar aus uns unbekannten Gründen und Liudprand floh nach Deutschland.

Von diesen Ereignissen, vor allem von dem Kampfe Berengars II. mit Hugo und seinem Eintritt in die Dienste Berengars spricht Liudprand im 5. und 6. Buche der Antapodosis. Als Auftakt werden am Anfang des 5. Buches (A. V 4) die Brüder Berengar II. und Anskar gegenübergestellt. Berengar ist consiliis providus, ingenio callidus, Anskar dagegen ein kampffroher, zu jeder Tat bereiter Held. Dementsprechend wird ihr Verhalten zu Hugo geschildert. Berengar schmiedet im Geheimen seine Pläne gegen den König (A. V 10), Anskar macht aus seinem Herzen keine Mördergrube, Liudprand steht ganz auf seiner Seite. Das nationale Interesse für die Heldengestalt Anskars und seinen treuen Diener Wikbert, die gegen die Fremdherrschaft der Burgunder fochten, läßt ihn die Geschichte von Anskars Niederlage in breiter Form wiedergeben. Die Burgunder kommen in dieser Erzählung schlecht genug weg. Sie werden garruli, voraces, imbelles genannt und der feige und schlechte Ratgeber Anskars Arcodus, der die Schuld an der Niederlage trägt, ist natürlich auch burgundischem Blute entsprossen (A. V 5-8). Wesentlich anders ist die Auffassung bei dem Aufstandsversuche Berengars (A. V 10). Liudprand bedauert es auf das lebhafteste, daß der Plan Hugos, Berengar die Augen auszustechen, durch die Warnung des jungen Sohnes Hugos mißlingt. Er verdammt zwar deshalb den jungen Lothar nicht, der in jugendlichem Leichtsinn gesündigt habe, umsomehr aber die grausamen Berge, über die Berengar und seine Gattin Willa flohen. Um ihnen ewiges Verderben

[41] Bernheim S. 127—139

anzuwünschen, versteigt er sich sogar zu einem Gedicht (A. V 11). Darin werden die Berge, weil sie die „Pest" nicht vernichtet hätten, als Teufelsanhänger hingestellt! Sie sind gewohnt, die Heiligen zu vernichten und die Schlechten zu bewahren. Deshalb rufen sie auch die Sarazenen, die sich an Blutvergießen erfreuen, eine Anspielung auf die Ansiedlung der Sarazenen in den Alpen durch Hugo. Am Schlusse bittet Liudprand Gott, sie durch einen Blitz zu zerschmettern.

Den Aufenthalt Berengars in Deutschland schildert Liudprand nur kurz (A. V 12. 13). Auch hier benutzt er die Gelegenheit, Berengar mit einem anderen Menschen zu vergleichen, und fordert den Leser auf, diesem Vergleich Berengars mit Otto I. weiter nachzugehen. Bei Otto I. wird die sanctitas und humanitas, bei Berengar die improbitas hervorgehoben. Weitere Vergleichspunkte wie die caritas Ottos gegen Berengar und die Undankbarkeit Berengars sind angedeutet. Liudprand berichtet im folgenden über die Verhandlungen Hugos mit Byzanz und sein Verhalten zu den Sarazenen (A. V 14-17). Auch diese Schilderung gehört eng in den Rahmen des Ganzen, weil durch sie erklärt wird, daß der früher zwischen Gott und dem Teufel schwankende Hugo zum Teufelsherrscher wird (A. V20). Dies ist für die folgende Schilderung deshalb so wichtig, weil dadurch die Niederlage Hugos durch den teuflischen Berengar erklärt wird. Denn Liudprand wäre es undenkbar gewesen, daß ein Vorkämpfer Christi durch einen Teufelsherrscher besiegt wird.

Hierauf berichtet Liudprand kurz über Berengars Vorbereitungen zur Reise nach Italien (A. V 21-25), um dann nach einem Exkurs über die byzantinische Geschichte (A. V 26-31) auf den so gründlich vorbereiteten Hauptteil, den Einzug Berengars in Italien, zu kommen. Als nationaler Fürst und Befreier von burgundischer Fremdherrschaft genoß Berengar bei seinem Einzug allgemeine Sympathie. Alle Fürsten schlossen sich ihm an, allerdings nicht ohne Bestechung, wie Liudprand bemerkt, — nur der tapfere Graf von Verona, Milo, den Liudprand als Rächer des ermordeten Berengars I. hochschätzt (A. II 73), hat aus anderen Motiven Hugo verlassen. Auch das Volk war von Berengar begeistert. Es versprach sich von seinem Erscheinen ein goldenes Zeitalter und nannte glücklich die Zeiten, die ihn geboren. Selbst dem großen Kaiser Karl zogen sie ihn vor und nannten ihn einen zweiten David. Auch die Eltern Liudprands werden von der allgemeinen Begeisterung erfaßt und geben deshalb ihren Sohn in Berengars Dienste.

Dieser allgemeinen Meinung setzt Liudprand scharf seine eigene Meinung gegenüber. Von sich und denen, die mit ihm unter Berengar gelitten haben, sagt er (A. V 30): De isto pulchre dictum accepimus: pennae strutionis similes sunt pennis accipitris et herodii. Cum tempus advenerit, in altum alas erigit, deridet equitem et ascensorem eius. Zu dieser Hiobstelle 39,13 u. 18, bei der er in Abweichung von dem gewöhnlichen Vulgatatext mit Gregor übereinstimmend equitem statt equum schreibt (vgl. S. 11), fügt Liudprand hinzu: Hic enim superstitibus Hugone

et Lothario magnus voraxque strutio non bonus, sed bono similis est visus. Eis autem decedentibus et ad regni fastigia omnibus illum promoventibus, quantum alas erexerit quantumque nos omnes illuserit, non tam verbis quam suspiriis ac gemitibus narro. Um diese Ausführungen zu verstehen, müssen wir auf ihre Quelle, den Kommentar Gregors, zurückgehen. Betrachten wir zunächst den Vers 15: Pennae strutionis similes sunt pennis accipitris et herodii. Hierzu bemerkt Gregor (Mor. XXX 18 M. 76,578 A u. B): Der Strauß hat wohl Federn, aber er kann sich nicht über die Erde erheben. So haben die Hypokriten durch die Nachahmung des Guten den äußeren Schein eines heiligen Lebens, aber sie können den Himmel nicht erlangen. Der Strauß bedeutet also den Hypokriten. Dasselbe sagt Liudprand mit den Worten: strutio non bonus sed bono similis est visus.

Danach bedeutet diese Stelle bei Liudprand: Berengar hat als Hypokrit bis zu dem Tode Lothars gewirkt. Vergleichen wir, ob diese Auffassung von Liudprand durchgeführt ist. Der Hauptzug in der Natur des Hypokriten ist die calliditas: Als listiger, verschlagener Mensch trat uns Berengar schon am Anfang des 5. Buches entgegen. Besonders zeigt seine Verschlagenheit sich darin, daß er bei seinem Einzuge in Italien alle Menschen für sich gewann und ihnen humanitatem et liberalitatem vorspiegelte. Seine wahre Natur verdeckte er, und nur in einigen Handlungen zeigte er sie, so z. B. in der Besetzung der Bistümer in Italien. Bei seinem Eintreffen hatte nämlich Berengar Adalbert, dem Kleriker Manasses', dessen Ehrgeiz er kannte, das Bistum Como und Manasses das Erzbistum Mailand versprochen (A. V 27). Solche in den Augen des Mittelalters fluchwürdige Versprechungen scheint Berengar noch mehr gegeben zu haben. Denn kurz nach seinem politischen Siege über Hugo erfolgte eine Neuverteilung der italienischen Bistümer, die Liudprand folgendermaßen beschreibt (A. V 28-29): Hoc in tempore Joseph quidam moribus senex, diebus iuvenis[42] Brixianae civitatis clarebat episcopus. Quem Berengarius, ut Dei timens ad morum, probitatem episcopio privavit, eius loco Antonium ...... nullo concilio habito, nulla episcorum

---

[42] Während im Altertum der vollgereifte Mann als höchstes Ideal galt und wir das jugendliche Feuer selbst am Greise rühmen, erblickte die ausgehende Antike und von ihr beeinflußt das Mittelalter in dem Greise die vollkommenste Altersstufe. So sagt z. B. Gregor I. von seinem verehrten Lehrer Benedikt, dessen Lebensgeschichte er das 2. Buch der Dialoge widmete, er habe von Kindheit an ein greisenhaftes Herz (cor senile) getragen (Dialoge Buch 2 praefatio). Denselben Gedanken hat Hrotsvit, die Zeitgenossin Liudprands, im Abraham dramatisch behandelt. Das Wort Effrems nanciscimur in pectore infantili senilis maturitatem ingenii (Abraham II 4) könnte man als Motto für das Stück wählen. Die jugendliche, von dem Greise Abraham erzogene Maria, die schon fast die Reife des Greisenalters erreicht hat, unterliegt den Versuchungen der Jugend, wird aber von Abraham zu ihrem alten Leben zurückgeführt, sodaß das oben angeführte Wort Effrems, des Freundes von Abraham, an ihr zur Wahrheit wird. Liudprand verwendet den Gedanken des öfteren. Z. B. I 44 heißt es von Lambert: Quem iuventus ornabat in corpore splendida, mentis canities decoraverat sancta, II 34 rühmt er die Heiligkeit Adalberts von Eporegia trotz seines jugendlichen Blutes usw.

deliberatione constituit. Wie sich hier seine wahre Natur in der Verfolgung der Guten zeigt, so beweist der nächste Fall die Förderung der Schlechten. Von der Berufung Waldos nach Como heißt es: Quam bene fecerit (scl. Berengarius), subditorum depopulatio, vitium incisio, arborum decorticatio, multorum oculorum excussio, simultatis saepissime repetitio, cum signis tum gemitibus narrat. Für Berengars Hypokritentum ist folgende Handlungsweise (A. V 30) charakteristisch: Er dachte daran, die Bischöfe von Placentia und Pavia zu vertreiben, aber als sie ihm Geld geben, steht er davon ab und stellt sich, als ob er dies aus Liebe zu Gott getan habe. Auch das Verhalten Berengars Hugo gegenüber betrachtet Liudprand unter diesem Gesichtswinkel. Das Angebot der Italiener an Hugo, zum zweiten Male die Regierung zu übernehmen, ist eine deceptio, deren Urheber nicht alle Italiener, sondern Berengar ist, da er callidate suffarcinatus war (A. V 28).

Neben der calliditas betont Gregor bei dem Hypokriten besonders die avaritia. Auch dieser Zug wird bei Liudprands Schilderung stark hervorgehoben[43]. Um diesen Gedanken recht nachdrücklich hervorzuheben, nennt er Berengar egentem (A. V 27) und erörtert im Anschluß an Cicero[44], daß der Habsüchtige im Grunde arm sei und nur der Zufriedene Reichtümer besitze. Die Habgier Berengars schildert er auch an manchen anderen Stellen ausführlich (A. III 1 V 33 V 16).

Wenden wir uns nun der Erklärung des 2. Hiobsverses zu. Der erste Satz lautet: Cum tempus advenerit, in altum alas erigit. Dazu bemerkt Liudprand: Nach dem Tode Hugos und Lothars 950 habe Berengar, wie er nicht mit Worten, sondern mit Seufzern erzählen könne, die Flügel ausgereckt.

Auch hier müssen wir zum Verständnis dieser Worte Gregors Erklärung heranziehen. Gregor sagt zu dieser Stelle (Mor. XXXI 15 M. 76,588 A): Quid enim alas huius strutionis accepimus nisi pressas hoc tempore quasi complicatas hypocritae cogitationes? Quas, cum tempus fuerit, in altum elevat: Quia opportunitate comperta, eas superbiendo manifestat. Alas in altum erigere est, per effrenatam superbiam cogitationes aperire. Danach müßte Berengar bei Liudprand nach dem Tode Lothars als offener Teufelsherrscher geschildert sein. Leider bricht die Antapodosis gerade im Jahre 950 ab, sodaß Liudprand sein Versprechen, uns zu erzählen, wie Berengar die Flügel gereckt hat, nicht erfüllen konnte. Dafür ist am Anfange der historia Ottonis kurz von der Regierung Berengars die Rede und in der Antapodosis selbst sind einige Hinweise auf Berengars Regierung (A. II 33 III 1 IV 8), aus denen hervorgeht, daß Liudprand in Berengar einen tyrannus, d. h. nach Augustin Teufelsherrscher sieht, der in offener Raserei gegen seine Untertanen sich gebärdet.

[43] Die Habgier Berengars so nachdrücklich hervorzuheben, hat Liudprand vielleicht deshalb Ursache, weil er unter ihr gelitten hat; vgl. Segre Arch. stor. ital. Bd. XXXVIII 1906 S. 448 ff, J. Becker Einl. S. VIII.

[44] Parad. VI 3 (Becker S. 147 Nr. 1).

Den letzten Teil des Verses: deridet equitem et ascensorem legt Gregor (Mor. XXXI 15 M,76,588 B u. C) folgendermaßen aus: Equus bedeute in der Bibel unicuique sanctae animae corpus suum, quod videlicet novit et ab illicitis continentiae freno restringere et rursum charitatis impulsu in exercitatione boni relaxare. Unter eques ist demnach die anima sancti viri zu verstehen, eine Auslegung, die durch Apoc. 19, 1 u. 2 (exercitus, qui sunt in coelo, sequebantur eum in equis albis) gestützt wird. Der Hypokrit verlacht demnach in dem Reiter die Seele der Frommen, da er in offener iniquitas die Heiligkeit der Auserwählten verachtet und die töricht und aufgeblasen nenne, die er mit schlauer Kunst durch den Frieden des Glaubens bedrückt einst nachahmte. Unter ascensor versteht Gregor Gott. Denn er besteigt den Reiter, da er die Seele eines jeden iustus, der seines Körpers Herr ist, besitzt. Das Verlachen des ascensor bedeutet also Gott verspotten, d. h. die größte Todsünde begehen.

Liudprand sagt zu dieser Stelle, er könne nur mit Seufzern erzählen, wie sehr Berengar uns verlacht habe.

Wenden wir nun die gregorianische Ausdeutung dieser Stelle auf Liudprands Worte an, so bedeuten sie: Berengar ist der teuflische Verfolger des sanctus Liudprand. So ist auch Liudprands Meinung. Denn am Anfang des 6. Buches sagt er von sich zur Einleitung der Gesandtschaft nach Konstantinopel, die er nach dem Willen seiner Eltern im Auftrage Berengars übernommen hatte: Temporis instantis qualitas tragoedum me potius quam historiographum quaereret, nisi pararet dominus in conspectu meo mensam adversus eos, qui tribulant me (Psalm 22,5). Dieser Tisch, den Gott vor ihn gegen die Bedrängnisse durch Berengar aufstellt, sind die Worte der Apostel, durch die er in der Verwirrung gestärkt wird in seinem interior homo. Diese Stelle klingt an eine Stelle in Gregor (Mor. XXVII 30 M. 76.31 A u. B) an, wo Gregor unter dem Tisch, den Gott vor uns hinstellt, die heilige Schrift sehen will, quae fessos ad se atque a saeculi oneribus venientes pane verbi nos reficit et contra adversarios sua refectione nos roborat, indem sie die Seelen der Apostel schicke, ut vocarent ad arcem et moenia civitatis, quia dum internam vitam denuntiant, ad alta nos moenia supernae civitatis levant. Wie Gregor (Mor. praef. 4 M. 75, 521 C - 522 D) erzählt, Hiob habe exterius leiden müssen, um das innere Leben zu erreichen, so sagt Liudprand von sich, der homo exterior trauere, aber der interior homo, dem der exterior homo folgen müsse, gloriatur[45].

Damit bezeichnet sich Liudprand als eine Art Hiob und entsprechend der gregorianischen Interpretation von Hiob 39,18 als sanctus. Ein erstaunliches religiöses Selbstgefühl, wenn wir daran denken, wie etwa der adlige Bischof von Merseburg Thietmar[46] von sich sagt: de immundo semine conceptus volutabar in luto ut immunda sus. Aber man

[45] Ueber den Gebrauch von homo interior und exterior bei Augustin und Gregor vgl. Anm. 25.

[46] Chronicon ed. Fr. Kurze (Script. rer. Germ. in usum schol. Hannover 1889) I c. 20.

muß berücksichtigen, daß zwischen Liudprand und Thietmar, die beide von derselben religiösen Quelle, den Moralia Gregors, ausgehen, eine Zeitspanne von einem halben Jahrhundert liegt. Die Zeit Ottos I. ist eine Zeit selbstbewußter Charaktere, eine Zeit, in der das Kraftbewußtsein des Individuums sich auswirkt in politischen Neubildungen, wie in Eroberungen auf geistigem Gebiet, wie z. B. die Dramen der Nonne Hrotsvit, die von ähnlichem Selbstbewußtsein getragen sich den starken Klang von Gandersheim[47] nennt. Auf eine solche Zeit mußten gerade Aeußerungen des starken Selbstbewußtseins in Gregors Moralia wirken. Gregor glaubt ja von seiner Predigt, daß sie die Feinde der Kirche dazu veranlasse, zu erbleichen und den Finger auf den Mund zu legen (Mor. XIX 18 M. 76, 115 C) Die Zeit Heinrichs II. dagegen ist trotz aller Machtentfaltung eine Zeit des Niederganges. Der Zusammenbruch der Ottonischen Politik in Süditalien und der Missionstätigkeit im Osten Deutschlands mußte die Menschen empfänglich machen für die andere Seite der Gregorianischen Werke, für die starke Betonung der Sündigkeit der Welt und der einzelnen Menschen und statt des Ideals des Vorkämpfers der Christenheit das Bild des weltabgewandten Mönches in den Vordergrund treten lassen.

Dennoch berührt es uns seltsam, wenn wir in der legatio hören, daß Liudprand von sich glaubt, die Jungfrau Maria habe ihm die Gesundheit wieder verliehen (leg. 24) und Gott habe ihn auf seiner Reise von Konstantinopel durch Sonnenfinsternis und Erdbeben vor der Tücke seines Gastfreundes Michael warnen wollen (leg. 64). Diese Aeußerungen eines scheinbar übertriebenen religiösen Selbstgefühls sind z. T. aus dem Charakter der legatio als politischer Propagandaschrift zu erklären. Sie zeigen aber dieselbe Tendenz, wie die oben angeführten Stellen, sich als iustus hinzustellen.

Liudprands religiöses Selbstbewußtsein ist so groß, daß er das Verhalten der Fürsten ihm und seinem Hause gegenüber als Maßstab für ihre Stellung zu Gott und zum Teufel machen will, wie er es bei Berengar, wie wir sahen, getan hat. Er spricht diesen Grundsatz, der sich in erster Linie auf Berengar und dessen Gattin Willa bezieht, in dem Einleitungskapitel zum 3. Buche aus. Die Gattin Berengars ist ihm übrigens wie Berengar ein Hypokrit. Darum nennt er sie an dieser Stelle Jezebel, die schon in der Apokalypse (2,20 - 23) Prototyp für die verschlagene Herrscherin ist, die die Heiligen verfolgt, und vergleicht sie mit Vampyren, den Lamien, die ja bei Gregor wie der strutio den Typus der Hypokriten bedeuten (vgl. S. 13).

Die betreffende Stelle in der Antapodosis lautet: Der Bischof Recemund, dem das Buch gewidmet ist, wirft die Frage auf, warum das Werk Antapodosis betitelt sei. Darauf erwidert Liudprand: Intentio huius operis ad hoc respicit, ut Berengarii huius, qui nunc in Italia non regnat, sed tyranizat, atque uxoris Willae, quae ob immensitatem tyrannidis secunda Jezebel et ob rapinarum insacietatem Lamia

[47] II praef. 3 in der Ausgabe von Paul von Winterfeld (Berlin 1907) S. 106 Z. 8.

proprio apellatur vocabulo, actus designet, ostendat et clamitet. Tanta enim mendatiorum iacula, tanta rapinarum dispendia, tanta impietatis molimina in me et domum meam, cognationem et familiam gratis exercuere, quanta nec lingua proferre nec calamus praevalet scribere. Sit igitur eis praesens pagina antapodosis, hoc est retributio, dum pro calamitatibus meis ἀσέβειαν, asevian, id est impietatem eorum, praesentibus futurisque denudavero. Als seine Aufgabe bezeichnet Liudprand hiermit die Enthüllung zweier Hypokriten. Wie er sie durchgeführt hat, sahen wir schon. Uebrigens verweist uns Liudprand in V 30 noch ausdrücklich durch die Verwendung des Wortes retributio auf diese Stelle. III 1 ist also die Einleitung und Vorbereitung für das 5. Buch, da Liudprand von Berengars Taten erst dort berichtet. Dies ist nur ein Teil seiner Hauptaufgabe.

Liudprand fährt fort: Nec minus etiam sanctissimis et fortunatis viris pro collatis in me beneficiis antapodosis erit. Ex memoratis sane aut memorandis nullus invenitur aut rarus, hoc uno, Berengario scilicet impio excepto, quorum non beneficiis genitores aut genitus vehementer gratularemur. Danach soll das Buch eine Wiedervergeltung auch für seine Wohltäter sein. Daß diese nicht ausschließlich wie die Vergeltung für die Untaten in der Charakterisierung der Betreffenden mit Hinblick auf ihre ganze Stellung zu Gott und Welt besteht, sondern abgesehen davon in der Erwähnung der Wohltaten, zeigt die Charakterisierung Hugos. In IV 1 sind seine Wohltaten gegen Liudprand erwähnt, dennoch wird er (s. oben S. 19) als Teufelsherrscher gekennzeichnet. Vielleicht aber beabsichtigte Liudprand in dem weiteren Verlaufe des Werkes die schon angefangene Vergleichung zwischen Otto I. und Berengar (A. V 12) dahingehend auszuführen, daß der Gestalt des teuflischen Verfolgers Liudprands sein Retter und Wohltäter, der heilige König Otto, gegenübergestellt werden sollte.

II. Die Wirkungen der Liudprandschen Weltanschauung auf seine Geschichtsschreibung.

1. Einleitung.

a. Entstehung der Antapodosis.

Ein Jahr nach dem Siege Ottos I. trafen am deutschen Königshofe der spanische Bischof Recemund und der vor Berengar II. geflohene italienische Diakon Liudprand zusammen. Der Eindruck der großen Taten Ottos I. mag in Recemund den Gedanken wachgerufen haben, eine Geschichte seiner Zeit schreiben zu lassen, und charakteristischerweise wandte er sich mit diesem Ansinnen nicht an einen Sachsen, sondern an den Fremdling aus Pavia. Die kulturelle Ueberlegenheit der außerdeutschen Gebiete über das junge Sachsenvolk findet in diesem Ereignis seinen Ausdruck. Erst die Arbeit eines Bruno und eines Wilhelm sowie der Frauen des Ottonischen Geschlechts sollten diesen Unterschied ausgleichen, wenn auch Otto I. stets ein barbarus im Sinne Einhards blieb: hat er doch nie lateinisch gesprochen.

Zwei Jahre darauf begann Liudprand sein Werk in Frankfurt. In der Zwischenzeit mag er sich etwas Material gesammelt haben, besonders über das Problem, das ihn unter dem Eindruck der Schlacht auf dem Lechfeld am stärksten beschäftigte, über die Kämpfe der Christenheit mit den Heiden.

Das große Interesse für dieses Thema geht schon daraus hervor, daß er in der Einleitung als Musterbeispiel seiner Geschichtsauffassung das Eindringen der Sarazenen in Italien schildert (A. I 2-4) und die schematische Aufzählung der Fürsten (A. I 5), die er in den ersten zwei Büchern zu behandeln gedenkt, durch den Hinweis auf den Ursprung der Ungarn und ihre Niederlage durch Otto I. unterbricht. Es ist der Ausdruck für die bedeutsame Wirkung, die die Besiegung der Ungarn auf den äußeren Einflüssen allzu empfänglichen Liudprand hervorruft. Aber die Schlacht auf dem Lechfeld macht ihn zum Geschichtsschreiber nicht nur rein äußerlich, daß er deshalb sich an eine Zeitgeschichte wagt, sondern in weit tieferem Sinne. Denn während in anderen Teilen seines Werkes Kritiklosigkeit, hämische Klatschsucht, mangelnder Blick für pragmatische Zusammenhänge[1] oft die Wahrheit fälschen[2], sind in den Teilen, die von den Kämpfen der Heiden gegen die Christen handeln, zum mindesten starke Ansätze zur Ueberwindung dieser Fehler.

Die Kernfrage jeder historischen Betrachtung, die Frage nach dem Ursprung einer Erscheinung, hat er sich vorgelegt, und wenn er sich auch in dem Falle der Ungarn einer alten Fabel anschließt, so hat er doch nicht versäumt, auf Grund der ihm vorliegenden Tatsachen die Fabel zu berichtigen.[3]

Auch der zweiten Aufgabe des Historikers, ein Ereignis in allen seinen Phasen zu verfolgen, sucht Liudprand zu genügen, und er hat für die Kämpfe der Ungarn und der Sarazenen mit den christlichen Völkern eine Menge Tatsachen gesammelt. Hierbei macht sich aber der Mangel des pragmatischen Blickes besonders bemerkbar. Ereignisse, deren Zusammengehörigkeit schon durch die Tatsache gegeben sind, daß sie in die Regierungszeit eines Herrschers fallen, wie der Sieg und die Niederlage Berengars I. durch die Ungarn (A. II 7-16), die Zuhilfenahme der Ungarn im Kampfe Berengars I. gegen den Markgrafen Adalbert von Jvrea und den Grafen Giselbert von Bergamo (A. II 61-63), die unter Berengars

---

[1] Auf diesen Mangel in Liudprands Antapodosis hat A. Hofmeister in seinen trefflichen Werken „Die heilige Lanze, ein Abzeichen des alten Reiches" (Gierkes Untersuchungen zur Staats- und Rechtsgeschichte XCVI Breslau 1908) S. 7 und „Deutschland und Burgund im frühen Mittelalter" Leipzig 1914 hingewiesen.

[2] vgl. Federles scharfsinnige Arbeiten in den Ricerche per la storia di Romo-cedel papato Archivio della R. Società Romana 1910 und 1911, Bd. 33 und 34.

[3] Nach einer auf Grund der bekannten Alexandersage in Deutschland entstandenen Sage waren die Ungarn in einem Walle eingeschlossen, den Arnulf von Kärnten öffnete (A. I 5 u. 13). Liudprand, der von dem Erscheinen der Ungarn in Byzanz vor der Regierung Arnulfs Kenntnis hat, berichtigt die Sage dahin, daß die interpositiones, wie er statt des volkstümlichen clusae sagt, nicht die Ungarn gänzlich umschlossen hätten, sondern ihnen nur nach Westen und Norden den Weg versperrt hätten.

Regierung fallende Zerstörung Pavias durch die Ungarn (A. III 2-4) werden als zusammenhanglose Einzelgeschichten erzählt.

Dagegen hat sich Liudprand mit den nationalen Eigentümlichkeiten der heidnischen Völker in Kriegführung und Politik beschäftigt. So stellt er z. B. fest, daß die Ungarn immer den Tod eines Herrschers benützten, um in ein Land einzufallen (A. II 2. 24), eine Beobachtung, deren Bedeutung moderne Historiker wie Dümmler und Lüttich[4] anerkennen. Auch der Vergleich zwischen den Ungarn und den einzelnen Sarazenenstämmen (A. II 44) zeigt die Schärfe einer historischen Beobachtungsgabe.

Der letzten und höchsten Aufgabe, nach dem tiefsten Grund einer historischen Erscheinung zu fragen, ist er, wie schon gesagt ist und weiterhin ausgeführt werden wird, nicht aus dem Wege gegangen. Er löst diese Frage im christlichen Sinne. Ist die Beantwortung auch nicht origineller Natur, so überrascht doch die Schärfe und Klarheit, mit der er diese Aufgabe in jedem Einzelfalle behandelt. Allerdings vermeidet er die Gefahr, die in solchen allgemeinen philosophischen oder metaphysischen Erklärungsversuchen historischer Ereignisse liegt, die Vergewaltigung der Tatsachen der vorgefaßten Meinung zuliebe, nicht gänzlich.

Noch in anderer Hinsicht hat die Gestalt Ottos I. auf das Werk Liudprands gewirkt. Der Gedanke, daß die Geschichtsschreibung, wie Liudprand sagt, eine nenia sei (A. I 1), stammt aus der Antike. Daß aber Liudprand diesen Gedanken aufnahm und seine Geschichtsschreibung auf die Schilderung der christlichen Persönlichkeit einstellt, ist wohl zum größten Teil dem Eindrucke der sittlichen Kraft Ottos I. und der Männer seines Hofes zuzuschreiben. Am sittenlosen Hofe Hugos oder Berengars II. zu Pavia hätte Liudprand einen solchen Gedanken wohl nicht durchgeführt. Seine Geschichtswerke wären dann zu einer Sammlung von Klatschgeschichten und Anekdoten niederster Art geworden, wie wir sie in den Teilen seiner Antapodosis finden, wo er von Italien spricht.

Neben diesen indirekten Einflüssen müssen auch direkte in Gestalt von Uebermittlung von Material aus den Kreisen des Königshofes auf Liudprands Antapodosis eingewirkt haben. Wie stark diese Einwirkungen waren und wer die Liudprand befreundeten Leute gewesen sind, das ist auch heute noch eine offene Frage und wird sich schwerlich beantworten lassen.

Liudprand hat an seinem Werke noch gearbeitet, als er schon in die Dienste Ottos I. getreten war. Um 960 schreibt er an seinem Werke auf der Insel Paxos (A. III 1). Mit dieser Reise, die ihn mit Italien in neue Berührung brachte, hängt es wohl zusammen, daß in den letzten Büchern statt der Ungarnfrage die innere Geschichte Italiens mehr in den Vordergrund tritt. Doch ist diese Verschiebung nicht so stark, daß man von einer Aenderung der Tendenz sprechen kann. Die deutschen und byzantinischen Verhältnisse werden doch auch behandelt wie in den ersten beiden Büchern. Das 6. Buch ist auf Ottos Romzug nach der Kaiserkrönung geschrieben. Kriegsereignisse und politische Geschäfte haben Liudprand verhindert, das Werk abzuschließen.

[4] Dümmler Hist. Zeitschr. 26 S. 276. Lüttich Ungarnzüge in Europa (Berlin 1910) S. 46

b. Die Tendenz der Antapodosis.

1. Der Titel Antapodosis.

In fast allen Handschriften finden wir am Anfange des Werkes den Titel liber antapodoseos, ἀνταποδόσεως, retributionis regum atque principum partis Europae.

Hätte Polybios diesen Titel gelesen, er hätte in diesem Buche eine Schrift gesehen, die nach Art der antiken Historiographie die Feinde tadele und die Freunde lobe, und er hätte gegen Liudprand ebenso scharfe Worte gebraucht wie gegen Fabius und Philinos (I 14).

Merkwürdigerweise urteilen die modernen Historiker noch heute so, wie es Polybios auf Grund der zu seiner Zeit üblichen Wortbedeutung getan hätte, und machen nicht einmal den Versuch, der Wortbedeutung von antapodosis nachzugehen.

Das Wort antapodosis kommt nach dem Thesaurus linguae latinae in der römischen Literatur nur einmal in Quintilians inst. 813,77 vor, für eine bestimmte Kunstform, die nach Sacerd. gramm. VI 463,21 reciproca dictio genannt wird; auch Isidor (orig. 2,21,8) gebraucht es in diesem Sinne. Doch kommt das Wort auch in der Bibel, aus der Liudprand sehr häufig griechische Worte entnimmt, vor, und zwar Coloss. 3,24. Danach hätte ἀνταπόδοσις, retributio — denn mit retributio wird ἀνταπόδοσις in der Vulgata übersetzt — den Sinn der Wiedervergeltung durch Gott.

Der mittelalterliche Leser hätte also vermutet, daß in dem Werke die göttliche Vergeltung an den Fürsten für ihre Taten geschildert werde. Das ist auch nach A. I 1 die Grundtendenz des Werkes (vgl. S. 29).

Wenn nun in III 1 wie schon erwähnt antapodosis dahin erklärt wird, daß es die Vergeltung Liudprands an den ihm persönlich bekannten Fürsten bedeute, so sehen wir, daß auch hierin ein religiöses Problem enthalten war: die Enthüllung des Hypokriten. Da Liudprand häufig Worte, die er von Gott gebraucht, auf Menschen überträgt, z. B. iusta censura (A. I 9 II 20), ja sogar den Fürsten Aussprüche Gottes als eigenes Zitat in den Mund legt (A. I 38), so wundert uns der Gebrauch des Wortes antapodosis in dieser Anwendung nicht*.

2. Die Einleitungskapitel I 1 - 5.

Mit einer persönlichen Anrede an den geistigen Vater seines Werkes, den Bischof Recemund, beginnt Liudprand, und wie es im Mittelalter allgemein üblich ist, stellt er sich als einen Mann hin, der unverdienterweise sein Amt errungen habe. Noch bescheidener zeigt er sich, wenn er

* Ob der Titel erst später vorgesetzt ist oder von vornherein feststand, läßt sich nicht entscheiden. Das Argument Beckers S. XVII für die Annahme, daß der Titel erst später dem Ganzen vorgesetzt sei, weil Liudprand statt totius Europae (I 1) im Titel partis Europae schrieb, da er die Unmöglichkeit sah, sein ursprüngliches Vorhaben durchzuführen, läßt sich nicht halten. Denn wie die Uebersicht über die zu behandelnden Fürsten ergibt, hat er von vorneherein nur die Absicht, die Geschichte Italiens, Byzanzs und Deutschlands zu geben, ferner kann pars und partes ebenso gut wie Teil auch Land, Gebiet im Mittelalter heißen, sodaß also partis Europae heißt: Gebiet Europas.

fortfährt: bienno ingenii parvitate petitionem tuam, pater carissime, distuli. Solche Eingeständnisse der eigenen Unfähigkeit am Anfang eines Werkes sind typischer Natur. So nennt sich die sonst so selbstbewußte Nonne Hrotsvit in der Einleitung der gesta Ottonis die letzte der letzten.

Als Thema seiner Arbeit gibt Liudprand an: totius Europae imperatorum regumque acta, die er sicut is, qui non auditu dubius, sed visione certus beschreiben solle. Danach wäre seine Aufgabe, eine Universalgeschichte seiner Zeit zu verfassen. Doch hält er sich nicht eng an diese der Vorschrift Isidors[1] entsprechenden Worte. Er gibt vielmehr eine Geschichte der Jahre 888—950, geht also über die Epoche, die er als Augenzeuge gesehen hat, hinaus. Auch behandelt er nicht die Geschichte von ganz Europa, sondern nur einen Ausschnitt: die Geschichte der Länder, die er selbst gesehen hat, nämlich Deutschlands, Italiens, Byzanzs. Diese Beschränkung erfolgt aus der klaren Erkenntnis der Uebergröße des Stoffes. Denn es wäre für Liudprand ein leichtes gewesen, z. B. über Spanien gute Auskunft durch Recemund zu erhalten, und bei dem regen Verkehr zwischen Spanien und dem ottonischen Hofe, der z. B. durch den Gesandtschaftsbericht Johann von Gorzes und durch Hrotsvithas Pelagius belegt ist, auch auf anderem Wege sich genügend Material zu verschaffen.

Außer der Uebergröße des Stoffes hätte ihn, so berichtet Liudprand, ein zweites vom Schreiben abgehalten, der Neid der detrectatores. Durch die Einführung der detrectatores kommt Liudprand zu der von ihm so bevorzugten Form dialogischer Auseinandersetzung.

Zweierlei halten ihm die Leute vor: es gebe mehr Bücher als Leser und es werde nichts Neues gesagt, was nicht schon früher gesagt sei. Die Wiederlegung dieser Ansichten führt Liudprand dazu, seine Gedanken über die Art der Geschichtsschreibung zu äußern, zugleich aber auch seine Belesenheit durch gelehrten Schmuck und Zitate zu beweisen. Den ersten Einwand erwidert er mit dem allgemeinen Gedanken, daß die Leute, je mehr sie lesen, desto begieriger nach Neuem suchen, und geht dann spezieller auf die Geschichtsschreibung ein: Quod si perplexa faceti Tullii lectione fatigantur, talibus saltem neniis animentur. Ganz verfehlt ist die Stelle übersetzt in den Geschichtsschreibern der Vorzeit[2] mit „Nichtigkeiten wie die vorliegende". Nenia, das von vornherein den Gedanken der laudatio in sich birgt — ich erinnere nur an den technischen Begriff der laudatio funebris in der römischen Literatur[3] — ist hier etwa mit „Lobpreisung" wiederzugeben. So wird es ganz offensichtlich in der legatio 10 gebraucht, wo die Lobeshymne auf den Kaiser Nicephoros bei der feierlichen Prozession eine naenia genannt wird.[4]

---

[1] Origines I 41,1 (Becker).

[2] 2. Aufl. ed. Osten-Sacken u. Wattenbach.

[3] vgl. M. Schanz Geschichte der römischen Literatur I 1 S. 47.

[4] Ebenso wird nenia in leg. 18 gebraucht. Aehnlich bezeichnet Adam von Bremen die Gesänge der Heiden beim Opfer als nenia (IV,27). Daneben kommt nenia als Klagelied im Mittelalter vor; vgl. ecbasis captivi V. 3.

Die Bezeichnung seines Werkes als nenia weist uns gleich auf den enkomiastischen Charakter der antiken Biographie hin und zeigt uns, daß Liudprands Werk nicht in der Theorie mit der Universalhistorie des Altertums etwa mit Diodor, wie es Büdinger[5] tut, sondern mit der biographischen Literatur zu vergleichen ist. So sagt Liudprand auch in III 1, sein Werk behandele die acta virorum illustrium, damit das Titelwort jener Literaturgattung de viris illustribus berührend. Daß Liudprand sich theoretisch an die Biographie anschließt, erklärt sich durch die Uebernahme dieser Literaturgattung von Seiten der Patristik als Verteidigungsmittel des Christentums. So hatte z. B. Hieronymus, um die Christen gegen den Vorwurf der Unbildung in Schutz zu nehmen, ein Werk de viris illustribus geschrieben (M. 23,631 ff.) Seine Necrologe auf Marcella und Paula (M. 22,1087 ff, 878 ff) mögen vielleicht Liudprand veranlaßt haben, sein Geschichtswerk als nenia zu bezeichnen. Durch diese Schriftstellerei des Hieronymus galt die Biographie, in erster Linie natürlich die Lebensbeschreibung der Heiligen, als verdienstvolles Werk, während man die Zeitgeschichte, die historia, nicht so günstig beurteilte; mußte doch noch Wipo ausdrücklich betonen, daß das Schreiben von Zeitgeschichte nulla religio vetat[6]. Liudprands Anschauung ist tiefer (vgl. S. 27 und 32).

Neniae im Sinne der laudatio funebris kommen an verschiedenen Stellen in Liudprands Werk vor[7], meist begnügt sich Liudprand allerdings damit, durch kurze Charakteristiken oder durch die Erzählung selbst das Lob der Fürsten zum Ausdruck zu bringen. Daß trotz annalistischer Anordnung des Stoffes der Gedanke, das Werk sei eine Sammlung von Biographien, der Antapodosis zugrunde liegt, zeigt auch das 5. Kapitel, in dem, um die Gliederung der folgenden Bücher anzugeben, nicht etwa die Länder oder Völker, sondern die einzelnen zu besprechenden Herrscher genannt sind (vgl. S. 27 und 32).

Der folgende Satz lautet: Nam ni fallor, sicut obtutus nisi alicuius interpositione substantiae solis radiis reverberatus obtunditur, ne pure, ut est, videatur, ita plane mens achademicorum, peripateticorum stoicorumque doctrinarum iugi meditatione infirmatur, si non aut utili comoediarum risu aut heroum delectabili historia refociliatur.

Die Aufzählung der Philosophenschulen, die durch das Lesen von ergötzlichen Geschichten erheitert werden, scheint mir auf die Ausführungen des Macrobius[8] über den Gebrauch von Fabeln durch die Philosophen zurückzugehen. Daß die Geschichte zur delectatio da sei, ist antike Theorie, die in der Geschichtsschreibung nicht eine selbständige Wissenschaft, sondern nach Cicero ein opus maxime oratorium sah. Der Satz Ciceros (Tusc.

---

[5] M. Büdinger, Universalgeschichte im Mittelalter (Denkschrift der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften XLVI (1900).

[6] Daß die Heiligengeschichte höheren Rang als die Biographie selbst eines Kaisers einnimmt, zeigt Widukind I 1.

[7] A. I 44, II 20. Als nenia ist z. B. die vita Heinrici IV gehalten.

[8] in somnium Scipionis I 2 vgl. hierzu auch Theodolphus (M.G. Poetae Latini I S. 43).

I 3,6), daß der Mann, der nicht durch irgendwelche delectatio die Menschen zu fesseln verstehe, unfähig sei, zu schreiben, gilt den mittelalterlichen Geschichtsschreibern als Leitsatz[9].

Die Mittel, mit denen Liudprand seine Leser aufheitern will, sind aber echt mittelalterliche. Die comoedia d. h. im Mittelalter die lustige Geschichte — uns ist die Wortbedeutung durch Dantes göttliche Komödie geläufig — ist nicht der Antike entnommen, sondern ist eine lustige Erzählung aus der Zeitgeschichte; nur an einer Stelle erzählt Liudprand eine „lustige" Götterfabel[10]. Damit der Zweck, Gelächter zu erregen, auf jeden Fall erreicht wird, weist Liudprand noch besonders bei den einzelnen Geschichten darauf hin, daß sie zum Lachen geeignet seien (z. B. A. I 11), oder läßt die handelnden Personen in lautes Gelächter ausbrechen (z. B. A. II 63). Diese Komödien, die er auch Spiele (ludi) (A. I 12) nennt, haben also nur die Aufgabe, Lachen zu erregen. Liudprand bezeichnet sie selbst als eingeschobene Geschichten, mit der eigentlichen Geschichtsschreibung und damit auch mit der Weltanschauung Liudprands haben sie nichts zu tun[11].

Ein anderes Mittel der Unterhaltung ist die historia heroum, d. h. die Geschichte von den tapferen Lehnsleuten[12]! Wie die Derbheiten der Komödie, wurzelt die historia heroum[13] im Volksempfinden. Die Gestalten der Kraftnaturen, die bei den Kämpfen der Großen ihr Schwert in die Wagschale werfen, oft verräterisch gegen den eigenen Herrn, wenn auf der Gegenseite größerer Vorteil lockt, gleich gewandt in Kampf und in List, umrankte bald die Sage. Das nationale Element tritt in ihnen besonders stark hervor. Die typischen Züge der Volkserzählung, Freude an Kampflust, starkes Empfinden für Treue der Mannen, daneben aber auch Verständnis für listige Verschlagenheit, Verachtung der Feigheit zeigen sich in ihnen. Gerade in dieser Zeit wurden solche Erzählungen sehr beliebt, so finden wir z. B. ähnliche bei Widukind II 23, 27, 28. Diese Heroengeschichten sind die moderne Art der Unterhaltung, wie in der Merovingerzeit die Sagengeschichten. Sie sind die Vorläufer der profanen, zeitgenössische Stoffe behandelnden Dichtkunst und bilden das Zwischenglied zwischen der Sagengeschichte z. B. dem Waltharilied und dem mittelalterlichen Roman, dessen erster Vertreter Ruodlieb ja auch die Gestalt eines Heros, eines Lehnsmannes, schildert[14]. Warum scheidet nun Liudprand die Geschichte von den „Heroen" von seiner wirklichen Geschichtsschreibung und weist ihr statt der moralischen Wirkung nur die Aufgabe der Unterhaltung zu? Das ist begründet durch seine Weltanschauung, die im Widerspruch mit der Auffassung der „Heroengeschichte" stand. Das Streben nach Besitz und Macht, das den Grundton dieser Erzählungen ausmacht,

---

[9] z. B. Einhard vita Caroli praefatio.
[10] A. III 41. Auch Otto von Freising flicht solche Fabeln in seine Chronik ein.
[11] Komödien sind: A. I 11, 12, 41, II 41, 63, III 14 - 15.
[12] Diese Wortbedeutung von heros im Mittelalter zu behandeln behalte ich mir vor.
[13] historiae heroum sind A. I 27, 35, II 6, 62, III 25 u. 26, IV 9 u. 10, V 5 - 9.
[14] Ruodlieb ed. Seiler IX 3.

galt Liudprand als verwerfliche Sünde, die Kriegslist und die Verschlagenheit sind ihm Zeichen des teuflischen Menschen; und vor allem trotz seines nationalen Empfindens ist er weltanschaulich Internationalist im Sinne Augustins, der die Gemeinschaft aller zu dem Gottesreiche gehörenden Menschen ohne Rücksicht auf nationale Schranken lehrte. Solche Widersprüche stören die mittelalterlichen Autoren nicht, wie uns; übernehmen sie doch nicht selten aus ihren Quellen Bemerkungen und Erzählungen, die ihrer eigenen Tendenz entgegenstehen.

Eine Verbindung von Heroengeschichte und Komödie zeigen uns die Erzählungen in der Antapodosis II 62, 63 und IV 10. Im ersteren Falle wird der Erzählung von dem Aufstande des Markgrafen Adalbert von Ivrea und des Grafen Giselbert von Bergamo (A. I 67—70) eine Volkserzählung[15] über das Geschick der beiden Aufständischen während des Kampfes angefügt. Von Adalbert wird erzählt, er habe die Kleider mit seinem treuen Lehnsmann Leo gewechselt und sei deshalb von den Ungarn als einfacher Krieger behandelt worden, sein treuer Gefährte habe ihn später losgekauft, — eine echte Heroengeschichte, wie schon die Gestalt des treuen Lehnsmanns, der in der Volkserzählung eine so große Rolle spielt, zeigt. Die Geschicke des Grafen Giselbert dienen dagegen Liudprand zu einer Komödie, und damit der Leser es auch wirklich merkt, wird erwähnt, daß alle Anwesenden über den Aufzug des Grafen, mit dem er vor Berengar I. erschien, gelacht hätten. In dem zweiten Falle passiert den Heroen nach einem mutigen Kampfe selbst eine so „komische" Geschichte, daß sie alle nimio cachinno commoti sunt.

Gerade diese Art der Erzählungen ist bei vielen Historikern der Anlaß, Liudprand heftig zu tadeln. Man sollte sich aber neben der Einwirkung des lockeren Treibens am Hofe zu Pavia, die Becker (Einl. S. 14) hervorhebt, und der Beeinflussung durch antike Theorie und Literatur etwa durch Juvenal auch daran erinnern, daß das maledicere in der Natur des Italieners liegt, die dadurch Schöpfer der römischen Satire und durch Boccaccios dreiste Posie Schöpfer der modernen Novelle wurden.

Drei Formen haben wir demnach in Liudprands Geschichtsschreibuug zu unterscheiden: die nenia und die beiden eng zusammengehörigen, nur der Unterhaltung dienenden: die comoedia und die historia heroum.

Ueber die erstere Art spricht Liudprand I 1 im folgenden ausführlich: Quod si priscorum ritus execrabilis paganorum non solum inquam non proficuus, verum auditu ipso non parum nocuus, tomis memorandus inscribitur, quid istorum imperatorum bella Julii Pompeii Hannibalis fratrisque eius Asdrubalis ac Scipionis Africani, insignium imperatorum laudibus coaequanda silebitur, cum praesertim in his sit domini nostri Jesu Christi, dum sancte vixerint, bonitas recitanda, tum si quid deliquerint, salubris ab eodem correçtio memoranda?

[15] vgl. Dändliker und Müller S. 54.

Mit dem Worte laus[16] nimmt Liudprand den Ausdruck nenia wieder auf, danach will also Liudprand im christlichen Sinne vertiefte „Nenien" liefern. Nicht nur die Kriegstaten sollen dargestellt werden, sondern die inneren Beziehungen des Menschen zu dem Herrn der Erde, Jesus Christus. Die Vorstellung, wie Jesus durch seine Güte den Menschen hilft, heilig zu leben, ist echt augustinisch. Denn Augustin lehrt, daß niemand gut sein kann, ohne daß Gottesgut in ihm wirkt. Daß es demgemäß Christus ist, der denen, die die rechte Bahn verlieren, beisteht, entspricht ebenfalls der augustinischen Auffassung vom Erlöser Jesus Christus.

Auch die bösen Menschen will aber Liudprand schildern. Damit geht er über den enkomiastischen Begriff der Biographie, den die Patristik anerkannte, hinaus. Er entschuldigt sich deshalb: ne moveat quempiam, si enervorum facta regum principiumve effeminatorum huic libellulo inseruero.

Die Bezeichnung der Sünder als enervi, effeminati geht letzten Endes auf Anschauungen zurück, wie sie Augustin und Gregor vertreten: Die innere Festigkeit wird den Menschen nur durch die Aufnahme des „Gottesgutes" verliehen.[17] Die Schlechten sind schwankend wie die Materie, sie sind carnales oder, wie Gregor auch sagt, Erde, während die Seele des Guten postquam assumpta est ab auctore omnium ... firmamentum est (Hom. in Ezech. I 7 M. 76,849 B.).

Zu beachten ist, daß an dieser Stelle nicht wie oben die Kaiser, Könige und Fürsten, sondern nur die Könige und Fürsten genannt werden. Die Kaiser galten noch in jener Zeit, wie der Papst, als Stellvertreter Christi (vgl. 5. Teil vorletzten Absatz); wurden sie doch gelegentlich geradezu auch vicarius Christi genannt.

Um die Anführung der Taten der Schlechten zu begründen, fügt Liudprand hinzu: Una est enim iusta Dei omnipotentis, patris scilicet filii et spiritus virtus, quae hos iuste suis pro sceleribus compromit, illos dignis pro meritis extollit, ein Gedanke, der, wie wir sahen, an Gregor anklingt (vgl. S. 15).

Echt gregorianisch befestigt Liudprand seine Ausführungen durch zwei Bibelstellen; er sagt: Haec est, inquam, vera domini nostri Jesu Christi sanctis promissio: Observa et audi vocem meam et inimicus ero inimicis tuis et afligentes te afligam et praecedet te angelus meus (Exod. 23, 21 - 23). Per Salemonem quoque sapientia, quae Christus est, clamat: Pugnabit pro eo orbis terrarum contra insensatos (Sap. 5,21).

Die Bibelstellen zeigen deutlich, daß Liudprand die Menschen nach ihrer Stellung zu Gott scheiden will. Für die einen, die Frommen, tritt Jesus Christus ein und kämpft an ihrer Seite. Gegeñ die Schlechten schickt Gott den ganzen Erdkreis oder, wie das Musterbeispiel, das Eindringen der Sarazenen in Italien K. 2 - 4, zeigt, die Heiden. Dieselbe Auslegung von Sap. 5,21 findet sich übrigens auch bei Gregor, der denselben Wortlaut wie Liudprand benutzt. Vielleicht hat also Liudprand diese Stelle im Anschluß an Gregor (Hom. in Ezech. I 4 M. 76,818 B) gewählt.

[16] Den Wechsel zwischen naenia und laus zeigt auch leg. 18.
[17] C. Schwarz: Der Gottesgedanke in der Philosophie I 188 ff.

Fassen wir zusammen: Zwei Tendenzen sind demnach bei Liudprand zu unterscheiden. Die Hauptabsicht Liudprands ist, die göttliche Weltanschauung als eine gerechte in der Geschichte zu erweisen und die Menschen nach ihrer Stellung zu Gott zu beurteilen. Die zweite nebensächlichere Absicht ist, den Leser durch Komödien und Heroengeschichten zu fesseln.

3. Das Einleitungskapitel III 1.

Neben die zwei in I 1 geschilderten Tendenzen tritt in III 1 eine dritte: die Absicht, die gottlosen Hypokriten Berengar II. und Willa in ihrer Gottlosigkeit zu entlarven. Diese Tendenz stimmt mit Liudprands in I 1 geäußerter Absicht, die Menschen nach ihrer Stellung zu Gott zu untersuchen, im Grunde überein. Nur ist hier der Wertmaßstab der Beurteilung nicht ihr Verhalten in der Geschichte allen Guten gegenüber, sondern ihre Stellung zu dem frommen Liudprand und seiner Familie, eine Einschränkung, die, wie wir sahen, für die Geschichtsschreibung Liudprands im allgemeinen ohne Belang ist.

Die Absicht, seinen Wohltätern ihre Wohltaten zu vergelten, kommt für sein Werk kaum in Frage. Nur müssen wir uns die Frage vorlegen, weshalb Liudprand gerade in Paxos diese Zeilen (III 1) schrieb. Hierüber läßt sich genaues nicht sagen, aber aus den Worten Tanta mendatiorum iacula, die Liudprand als 1. Grund für seine „Antapodosis" gegen Berengar angibt, läßt sich vermuten, daß Berengar vielleicht die Abwesenheit Liudprands vom Hofe Ottos ausgenutzt hat, um durch seine Freunde, die er sich bei seinem ersten Aufenthalt in Deutschland gewonnen hatte, Liudprand bei Otto zu verleumden. Liudprands Antapodosis wäre dann zu einem Teile ein Versuch, diese Anschuldigungen zu widerlegen und Berengar anzugreifen. Dazu würde auch die Beobachtung passen, daß Liudprand seine Schicksale und, wie wir später sehen werden, die Ottos I. als eine Art Hiobsgeschick darstellt, und die Uebereinstimmung der Worte, die Ottos und Liudprands Verhalten gegenüber Berengar schildern (A. V 13 VI 6). Vielleicht war es Liudprands Absicht, Otto zu zeigen, daß er durch Berengar dasselbe erlitten habe, wie der Kaiser, und daß er auch sonst mit Otto vollkommen übereinstimme.

2. Die Scheidung der Völker

in populos Dei und gentes nescias Christi.

Der Begriff „Volk" als Zusammenfassung einer mit bestimmten nationalen Eigenschaften ausgestatteten Menschengruppe ist zwar bei Liudprand dem Worte nach nicht vorhanden, aber die in diesem Begriffe liegende Idee ist bei ihm scharf ausgeprägt. Nicht wie viele mittelalterliche Historiker vernachlässigt er, bei der Schilderung der heidnischen Stämme ihre nationalen Eigentümlichkeiten in Kriegführung und Politik zu erwähnen. Die Unterschiede und Charakterzüge der einzelnen christlichen Völker hebt er auch hervor, so z. B. die Kampfeslust der Sachsen (A. I 5), die Maßlosigkeit der Burgunder im Essen und ihre rauhen Kehllaute (A.

III 45 V 6), die andauernde Zersplitterung der Italiener unter einander, da sie immer zwei Herren haben wollten (A. I 37).

So behandelt er die einzelnen Völker wie die Einzelpersönlichkeiten; hat er doch gleich in der Einleitung ein Beispiel aus dem Kampfe der Sarazenen und Italiener als Muster seiner Geschichtsschreibung gewählt (A. I 2-4) und untersucht sie nach ihrer Stellung zu Gott. So gelten ihm die Burgunder, die in Italien allgemein gehaßt wurden, als superbi (A. II 60 III 45), d. h. als teuflisches Volk, die ihm befreundeten Sachsen dagegen werden als Volk der Gemeinschaft der Frommen hingestellt[1].

So stark in ihm auch das italienische Nationalgefühl lebte, das ihn veranlaßte, die Burgunder dem Teufelsreiche zuzurechnen, so mußte er, da er Universalgeschichte schrieb, doch einsehen, daß der Gegensatz zwischen Burgundern und Italienern im Verhältnis zu dem welthistorischen Ringen der christlichen abendländischen Kultur gegen die zwei Gefahren, die sie bedrohten, gegen das Vordringen der Sarazenen von Süden und der Ungarn von Osten aus, ein geringfügiger war. Er führt deshalb die Scheidung der christlichen Völker in teuflische und fromme nicht durch, sondern lenkt unser Augenmerk auf diesen größeren Kampf, indem er die christlichen Völker als Völker Gottes bezeichnet und die Ungarn und Sarazenen gentes nescias Christi, omnipotentis Dei ignoras oder gar inimicas Deo nennt (A. I 13 II 26 IV 24).

Das Teuflische an den Heiden hervorzuheben, kann sich Liudprand gar nicht genug tun. So weist er bei den Ungarn immer wieder darauf hin, daß sie von Gott nichts wissen (A. I 13 II 3. 26). Ihr Schlachtruf hui hui ist ihm ein teuflisches Wort (A. II 30). Ihre Blutgier, die sie veranlaßt, das Blut der Gefallenen zu trinken (A. II 2), ist so stark, daß sie Blut statt Tränen vergießen (A. II 3). Ihre Hauptfreude ist, Christen zu erschlagen (A. II 5). Nur auf Raub und Mord ist ihr Sinn gerichtet (A. I 13 II 4. 61). Alle Verbrechen, die es gibt, kennen sie (A. I 13). Dabei verfahren sie ohne Maß und Ziel[2]. Keine Schonung gewährt diese furibunda manus (A. III 3), in ihrer Grausamkeit und Wildheit (saevitia) (A. I 5 II 3. 15), welcher Verschlagenheit und Treulosigkeit (A. II 3. 4.) als andere teuflische Eigenschaften zur Seite stehen. Alles in allem, die Ungarn sind teuflisch oder mit Augustin gesprochen superbi.

Nicht viel anders sind die Sarazenen aus Fraxinetum geschildert. Auch sie sind treulos und verschlagen und voll Wildheit (A. I 3 II 43). Sie zerfleischen das Land (A. II 43) und verwüsten es aufs grausamste (A. V 9). Ueber Menschenblut freuen sie sich (A. V 11) und haben es besonders auf die Pilgerscharen der Frommen abgesehen (A. V 11. 17).

[1] Antap. II 26 populus ecclesiae. Ecclesia ist hier in dem weiten Sinne der Gemeinschaft der Frommen gebraucht, wie es Augustin (vgl. Bernheim S. 114) des öfteren gleichbedeutend mit civitas Dei gebraucht. Wie verschiedenartig die Bedeutung von ecclesia im Mittelalter sein kann, zeigen am besten die Uebersetzungen Notkers, die Ehrismann in seiner Literaturgeschichte zusammengestellt hat.

[2] Antap. II 5. Die Maßlosigkeit als Gegensatz zu der Enthaltsamkeit der Frommen von irdischen Genüssen und ihre Unterordnung unter Gottes Willen galt als große Sünde. Liudprand nennt deshalb die Ungarn eine gens cupida (Antap. I 13).

Ungarn und die Sarazenen aus Fraxinetum werden noch übertroffen durch die Sarazenen aus Afrika. Von ihnen sagt Liudprand: Quamvis ... misera Italia multis Hungariorum et ex Fraxineto Saracenorum cladibus premeretur, nullis tamen furiis aut pestibus sicut ab Africanis agitabatur (A. V 14). Auch die anderen heidnischen Stämme wie die Russii, Pizenaci, Charazi usw. sind teuflisch. Sie werden ferocissimae gentes genannt (A. I 11).

Ganz anders die christlichen Völker, z. B. die Sachsen; durch ihre Bekehrung sind sie des ewigen Heils teilhaftig geworden (A. II 26). Wenn sie auch ein kriegerischer Stamm sind — wie die Ungarn (A. I 13) werden sie audaces genannt (A. I 5) —, so ist ihre rabies pugnandi (A. II 25) doch ganz anderer Natur als die rabies der teuflischen Ungarn (A. III 2). Eine sancta cupido soll sie nach dem Willen ihres Führers beseelen, wenn es gilt, den Feind der Christenheit zu schlagen (A. II 26). Statt des teuflischen hui hui ertönt deshalb auch aus ihren Reihen eine sancta ac mirabilis vox (A. II 30). Denn ihr Krieg ist ja kein verwerflicher, sondern ein Gott wohlgefälliger, ein bellum iustum, wie Augustin sagen würde. Darum ist ihre audatia auch nicht verwerfliche Kriegslust, sondern ein Geschenk des Allmächtigen (A. II 31).

Die scharfe Trennung zwischen Gottesvölkern und Gott feindlichen Stämmen zeigt sich besonders in den Schlachtschilderungen selbst. Nie vergißt es Liudprand, bei einem Siege der Christen hinzuzusetzen, dies sei durch Gottes Willen geschehen, der den Seinen einen Sieg verleihen wollte. In vielen Fällen bedient er sich, um diesen Gedanken auszudrücken, kurzer formelhafter Wendungen wie Deo miserante (A. I 5 II 4. 54), Deo propitio (A. II 4), Dei actum est pietate (A. III 24). Bei größeren Schlachtschilderungen wird er ausführlicher und erzählt von Gottes Eingreifen für die Seinen, das er sich entweder als Einwirkung auf die Seele der Seinen und der Feinde denkt (A. II 31. 46) oder auch in bestimmten Naturereignissen erblickt, wie z. B. in der Beruhigung des Meeres, das den Griechen Gelegenheit gibt, ihr Feuer zu verwenden (A. V 15). Auch die Heiligen kämpfen an der Seite der Gottesstreiter, wenn ihre Stadt bedroht ist (A. II 54).

Nicht immer verleiht Gott den Seinen von vornherein den Sieg. Denn nicht alle Christen verhalten sich so wie die Griechen gegen Gott, die se (sc. Deum) colentes, se adorantes, se deprecantes genannt werden, sodaß Gott deshalb sie nicht nur schützen, sondern sogar mit einem Siege ehren wollte (A. V 15). Es gibt auch unter ihnen Sünder, die Jesus Christus nicht mit freundlichen Taten, sondern nur durch Schrecken gewinnen kann (A. II 46). Deshalb züchtigt Gott sie zunächst durch eine Niederlage. Aber er läßt sein Schwert, d. h. die Heiden nicht bis zur Vernichtung der Christen rasen, obwohl diese es wegen ihrer Sünden verdient hätten (A. III 2. 4).

Diese Gedanken ließen sich am klarsten in den Fällen dartun, wo einer anfänglichen Niederlage der Christen ein späterer Sieg folgte.

Liudprand verwertet darum auch diese Fälle, um den Gedanken von Sündenschuld, Strafe und Vergebung möglichst ausführlich klarzulegen. Etwas merkwürdig mutet es uns an, wenn in einem dieser Fälle Gottes Sinneswandlung auf eine Interzession des heiligen Sirius zurückgeführt wird, der seine Wahrsagung nicht wiederlegt haben wollte (A. III 5. 6), und wenn an einer anderen Stelle als Grund der Spott der Sarazenen, die fragen: „Wo ist Gott?", angegeben wird (A. II 46). In beiden Fällen steht dieser Vermenschlichung Gottes der Gedanke der Sündenvergebung scharf gegenüber: Gottes Hilfe beruht auf einer Umwandlung der Herzen der Christen.

Auch völlige Niederlagen der Christen, denen kein Sieg folgte, hatte Liudprand zu schildern. Wie stark ihn die Frage, warum Christus die Besiegung der Christen durch die Heiden zulasse, beschäftigt hat, das zeigt sich schon daraus, daß er gleich am Anfang seiner Antapodosis einen solchen Fall, die Niederlage der Christen bei Fraxinetum, als Musterbeispiel seiner Geschichtsauffassung anführt (A. I 2-4). Durch Bibelstellen sucht er zu erweisen, daß diese Niederlagen wenigstens nicht zur Vernichtung der Christen führten (A. II 16).

Um solche Fälle zu erklären, wendet er, wie schon in den obengenannten Fällen, den Gedanken der göttlichen Antapodosis für die Sündenschuld der Christen an. Das schon erwähnte Gedicht: Nubibus Eloim ist aus dem Bedürfnis, einen solchen Vorgang zu erklären, entstanden (A. II 4). In diesem Falle, der Niederlage Ludwigs des Kindes, war Liudprand in einer besonders schwierigen Lage. Dem jugendlichen König, der nach Liudprands Quelle alle Kräfte des Staates angespannt hatte, um den Ungarn Widerstand zu leisten (A. II 3), konnte Liudprand beim besten Willen keine Sündenschuld nachweisen. Um aber den Gedanken, als hätte die Niederlage einen guten König getroffen, nicht aufkommen zu lassen, vermeidet Liudprand, ihm irgend ein anerkennendes Wort zu sagen, und läßt seine Beteiligung an diesem Ereignisse möglichst zurücktreten. Es blieb Liudprand nichts übrig, als in ganz allgemeinen Wendungen seine Gedanken von der Sündenschuld der Christen und ihrer Bestrafung durch Gott vermittels der Heiden darzulegen. Diese Aufgabe löst das Gedicht, das, wie kaum ein zweites, Liudprand als dringend notwendig in dem Verlaufe seines Werkes angesehen haben mag. Da Liudprand an allen anderen Stellen diesen Gedanken behandelt, würde man das Fehlen des Gedichts als direkte Lücke empfinden. Das konnte aber nicht verhindern, daß ein Gelehrter gerade dieses Gedicht als nicht in den Zusammenhang passend zum Ausgangspunkte seiner verfehlten Theorie machte, Liudprand habe fremde Lieder seinem Werke eingefügt[3].

Noch schwieriger lag für Liudprand der Fall bei der Schilderung des 1. Italienzuges der Ungarn (A. II 7-16). Die Quelle Liudprands gab ihm folgende Tatsachen an die Hand: Berengar I. hatte über die Ungarn einen großen Erfolg errungen. Doch kurz darauf besiegten die

[3] Dändliker S. 229 ff.

Ungarn das Heer der Christen. Liudprand konnte also hier nicht die einfache Lösung bringen, Gott habe wegen irgend welcher in der Vergangenheit liegender Sünden die Christen bestraft, dann wäre der glänzende Anfangserfolg nicht zu verstehen gewesen. Die Schuld der Christen mußte also zwischen beiden Ereignissen liegen. Liudprand scheint der Gedanke dennoch so ungeheuerlich zu sein, daß er die Quelle abschwächte. Denn wahrscheinlich stand in ihr, daß die Italiener über die Ungarn zuerst einen vollständigen Sieg erfochten hätten. Die hastige Flucht über die Adda, bei der viele Ungarn wegen ihrer Eile ertranken (A. II 16), ihr schließliches Friedensangebot (A. II 11), lassen sich kaum aus dem Schrecken über die Zusammenziehung der Truppen (A. II 9), wie Liudprand es uns glauben machen will, erklären, vor allem ist das Verhalten Berengars unbegreiflich, der nach dem Zusammenziehen der Truppen mit einigen Freunden sich in eine kleine Stadt begeben haben soll, um sich zu vergnügen (A. II 10), wenn man nicht annimmt, es habe vorher eine große Schlacht stattgefunden und Berengar habe die Verfolgungsgefechte, die seine Anwesenheit nicht mehr dringend erforderlich machten, anderen Führern überlassen. Beckers und Lüttichs Ansicht, daß Liudprands feindselige Gesinnung gegen Berengar diesen Bericht entstellt habe[4], ist deshalb hinfällig, weil Liudprand an keiner anderen Stelle Berengar in irgend einem Worte feindlich gegenübertritt. Im Gegenteil, für Berengar I. hat er eine gewisse Sympathie, dichtet er doch bei seinem Tod ein Gedicht (A. II 71) und preist den getreuen Milo, der seinen Tod an seinem Mörder Flambert rächte (A. II 73). Daß eine Schlacht stattgefunden haben muß, deuten die Worte Liudprands selbst an, der von Berengar sagt, er habe superbiae spiritu inflatus magisque triumphum de hostibus multitudini suae quam Deo zuerteilt, eine Wendung, die Liudprand nur bei Schlachtschilderungen gebraucht (A. I 13. II 10. 51).

In diesen Worten liegt eine der Erklärungen, die Liudprand für die folgende Niederlage gibt. Superbia, die in Nichtanerkennung der göttlichen Weltleitung beruht, ist ja nach Augustin und Gregor die Ursünde des Menschengeschlechts. Dieselbe Sünde begehen auch die übrigen Christen. Die Ungarn fassen nämlich den Plan, den Liudprand ganz im Sinne Augustins[5] non malum consilium nennt, mit den Christen Frieden zu schließen (A. II 11). Diese aber lehnen das Friedensangebot ab, weil sie superbiae tumore decepti sind (A. II 13). Damit wird angedeutet, daß sie, um mit Augustin zu sprechen, nicht im Sinne des wahren Friedens einen Gott wohlgefälligen Krieg führen, sondern von teuflischer Kriegslust beseelt sind. Um ihre damit genugsam erklärte Niederlage noch weiter zu erklären, läßt er echt augustinisch der superbia die discordia folgen. Daß es sich hier um eine teuflische discordia handelt, zeigen die Worte: ad hoc perversi ipsi perverse fecerant, quatinus, dum proximi cadunt,

---

[4] Becker S. 42 Anm. 4, Lüttich S. 118 Anm. 11.

[5] Auch der äußere Friedenszustand gilt Augustin im Gegensatz zum Kriege als ein Gut vgl. Bernheim S. 81 (de civ. Dei l, XXIX. 11).

soli ipsi quasi liberius regnarent. Auch hier ist der Anschluß an augustinische Ideen bemerkbar, nach denen das Friedensstreben im politischen Sinne fasch und sündhaft ist und die vera libertas nicht auf der Freiheit von Herrschaft, sondern in der Unterordnung unter Gottes Willen beruht (A. II 15).

Um nun ja keinen Zweifel zu lassen, daß Gottes Wille, nicht das Verdienst der Heiden den Sieg veranlaßt hätte, zitiert Liudprand wie auch in manchen der oben erwähnten Fälle (A. 14. II46 II14) eine Bibelstelle, die seine Ansicht befestigen soll, Jeremias 5, 15-18, die er mit den Worten einleitet: Neque enim hoc eorum meruerat virtus, sed verus Domini sermo, terra caeloque durabilior, mutari non poterat quemadmodum per Hyeremiam prophetam omnibus nationibus in persona domus Israhel comminatur dicens u. s. w. (A. II 16).

In ähnlicher Weise wird auch die Niederlage der Christen bei Fraxinetum geschildert (A. 12-4). Sie wird hervorgerufen durch die Uneinigkeit und Schlechtigkeit der Christen. Daß Gott dies Unglück verhängt hat, beweist außer dem ausdrücklichen Hinweis auf Gottes geheimen, aber, weil es nicht anders sein kann, gerechten Urteilsspruch der am Schlusse der Ausführung stehende Bibelspruch.

Gott in seiner Gerechtigkeit darzustellen, das war Liudprands Absicht. In der Behandlung der Kämpfe zwischen Heiden und Christen ist es ihm gelungen. Die Heiden sind das Werkzeug Gottes, um die Seinen auf die rechte Bahn zurückzuführen und sie zum ewigen Vaterlande zu rufen. Wie des Teufels Macht, ist auch die ihre beschränkt. Nicht bis zur Vernichtung der Christen dürfen sie rasen. Nur soweit es in dem Plane der göttlichen Weltordnung liegt, dürfen sie ihren Willen, die Christen zu verfolgen, durchführen, und ob die Christen auch manchmal Niederlagen erleiden, weil sie unsinnig Gottes Wege verlassen, letzten Endes wird an ihnen doch die vera domini nostri Jesu Christi sanctis promissio wahr: Observa et audi vocem meam, et inimicus ero inimicis tuis et affligentes te affligam et praecedet te angelus meus (Exod. 23, 21-23) (A. 11).

3. Beurteilung der Einzelmenschen nach ihrem Verhältnis zu den teuflischen und christlichen Völkern.

Wie die Sarazenen und Ungarn als Volk dem Teufel zugehörig geschildert werden, so werden auch ihre Anführer als teuflische Menschen hingestellt. So wird der Anführer der Sarazenen Sagittus als pessimus impiusque bezeichnet (A. IV 1). Die christlichen Fürsten dagegen, die einen Sieg über ihre Feinde erringen, gelten als Vorkämpfer der Christenheit und als fromme Leute. So wird z. B. Otto I. wegen seines Sieges auf dem Lechfelde sanctissimus rex (A. I 5), der Kaiser von Byzanz, der den Papst Johann X. bei der Schlacht von Garigliano unterstützte, deshalb vir sanctissimus Deique timens genannt (A. II 52).

Um die fromme Gesinnung der Vorkämpfer der Christenheit ins rechte Licht zu rücken, begnügt sich Liudprand nicht mit ein paar charak-

teristischen Epitheta, er bedient sich dazu des schon in der Antike beliebten Kunstmittels der Rede. So läßt er Landulf von Benevent und Capua sein Gottvertrauen und seine demütige Gesinnung vor der Schlacht am Garigliano in folgenden Worten zeigen: Ineamus Deo protectore cum his acriter bellum! Si vincimus, non multitudini, sed Deo victoria imputetur, si vero vicerint Poeni, peccatis nostris et non inherciae deputetur (A. II 51). Heinrich I. hält vor der Schlacht bei Riade sogar drei Reden an seine Soldaten, von denen die dritte allerdings nur Ratschläge für den Kampf gibt (A. II 31). In der ersten metrischen (A. II 26) entflammt Heinrich den Kampfesmut seiner Soldaten durch den Hinweis, daß es gegen die Feinde Gottes gehe. Als historische Beispiele, die in einer solchen Rede nicht fehlen dürfen, wählt Liudprand die Bekehrung der Sachsen durch Karl den Großen. In der zweiten Rede (A. II 27), die Heinrich divini munere flaminis tactus hält, gelobt er die simoniaca heresis aus seinem Reiche zu bannen. Die Rede beginnt mit einem Bibelzitat „Non est Deo difficile paucis plures sternere", wodurch Heinrich sein Gottvertrauen zeigt, und schließt mit dem Gedanken: Conectet invicem unitatis caritas, si quos diaboli divisit calliditas, der auf augustinische Ideen von der einigenden Kraft der in Christus geoffenbarten göttlichen Liebe und der zersetzenden, Zwietracht hervorrufenden Macht des schlauen Teufels zurückgeht.

Tritt aber der Fall ein, daß ein christlicher Fürst durch die Heiden besiegt wird, so scheut sich Liudprand nicht, ihm die Schuld an dem Ereignis in die Schuhe zu schieben und ihn als sündigen Menschen, ja sogar als teuflischen, wie wir sahen, zu bezeichnen.

Wie beurteilt Liudprand die Leute, die sich von den teuflischen Völkern zu den christlichen wenden, oder die Christen, die sich mit den teuflischen Scharen verbinden? Für den ersteren Fall kann jener Sarazene angeführt werden, der zu dem Papst Johann X. kam, um die Kriegspläne seines Volkes zu verraten, und selbst an der Spitze einer christlichen Mannschaft den Seinen eine empfindliche Niederlage beibrachte (A. II 49. 50). Sein Verrat erscheint als göttliche Inspiration, divino tactus spiramine kommt er, wie Liudprand sagt, der übrigens daneben als Grund auch noch angibt, er sei durch Unrecht gereizt worden.

Erscheint hier offenkundiger Verrat, sofern er nur an den Feinden der Christenheit geschieht, als etwas von Gott Herbeigeführtes und Gott Wohlgefälliges, so beurteilt Liudprand die Fürsten, die sich mit den Heiden verbinden, als größte Verbrecher und Verräter an der Sache Gottes und der Menschheit.

Das gilt in erster Linie von Arnulf von Kärnten, dem eine auf Grund der Alexandersage[1] damals in Deutschland entstehende Fabel die Schuld an den Ungarneinfällen zuschob (A. I 13). Arnulf sollte nämlich die Ungarn aus ihrem Wall, der sie von der übrigen Menschheit abschloß, herausgelassen, und damit das ganze Unglück der Ungarneinfälle verursacht

[1] vgl. Becker S. 15 Anm. 2.

haben. Diese Sage fußt auf eschatologischen Vorstellungen von den Völkern Gog und Magog, und sicherlich wurde darin Arnulf als eine Art Antichrist dargestellt. Diese eschatologische sibyllinische Grundlage der Sage macht sich in der Predigt Liudprands bemerkbar, wenn er von den Fabelwesen der Greife und Basiliske spricht, im allgemeinen aber hat sich Liudprand von den eschatologischen Elementen der Sage völlig losgesagt, wie er ja auch schon in der knappen Erzählung der Fabel einige Korrekturen anbringt. Wenn Dändliker daher annimmt, Liudprand habe an dieser Stelle die Absicht, das Auftreten der Ungarn, wie es der Mythos darstelle, im ansprechenden Gewande wiederzugeben, so ist das vollkommen falsch[2]. Die Sage, die er mit wenig Worten berichtet, ist ihm vielmehr der Anlaß, ein so großes Unheil, wie es das Einbrechen der Ungarn in Europa war, nach seiner Weltanschauung zu erklären, indem er in der Sündenschuld Arnulfs die Ursache für das Unglück zu erweisen sucht. Darum geht er so ausführlich auf Arnulfs Motiv zum Bündnis mit den Ungarn und auf den Charakter des Königs ein. Er beginnt seine Beurteilung Arnulfs, die er in die Form einer Predigt an den König kleidet, mit folgenden Worten: O caecam regnandi Arnulfi regis cupiditatem! O infelicem amarumque diem! Unius homuntii deiectio fit totius Europae contricio. Quot mulieribus viduitatem, patribus orbitatem, virginibus corruptionem, sacerdotibus populisque Dei captivitatem, ecclesiis desolationem, terris inhabitantibus solitudinem caeca ambitione paras (cod. ambitio)!

Die caeca regnandi cupiditas, die caeca ambitio ist also der Anlaß zum Unheil. Das ist historisch ja nicht ganz unzutreffend. Denn Arnulf hatte die Ungarn gegen seine Grenznachbarn, die heidnischen Mähren, zu Hilfe gerufen. Seine Zeitgenossen und wohl er selbst haben in dem Kampfe gegen die Mähren ein Gott wohlgefälliges Werk gesehen, so z. B. der Fuldaer Annalist. Um die Schwere des in jenen Worten liegenden Vorwurfes ganz zu ermessen, müssen wir wissen, wie Liudprand die Herrschsucht beurteilt. Von ihr sagt er an einer Stelle, sie täuscht die Menschen, d. h. sie verführt sie zur Sünde (z. B. A. 19). Der Teufel erzeugt die gräßliche Herrschsucht, um die Menschen zur Störung des Friedens zu veranlassen usw. Weil ihr Ziel Erringung äußerer Dinge ist und die Herrschsucht den Frieden stört und bei den Untertanen Auflehnung gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit, bei den Herrschern Ablenkung von ihrer eigentlichen Aufgabe, der Sorge für das innere Wohl ihrer Untertanen ist, verurteilen sie auch Augustin und Gregor. Wenn Liudprand sie blind nennt; so ist daran zu erinnern, daß die Blindheit in der Patristik gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit Gott zu erkennen ist. So sagt z. B. Gregor[3]: caecus est, qui supernae contemplationis lumen ignorat, eine im Mittelalter immer wiederkehrende Vorstellung, die in der Kunst in der mit verbundenen Augen dastehenden Synagoge ihren Ausdruck gefunden hat. Die Herrschsucht ist danach widergöttlich, weil sie durch die

[2] Dändliker s. o. S. 40

[3] Regula pastoralis I 10 Migne 77,24 A.

Einstellung auf das Irdische den Blick für das Göttliche verschließt. Darum erinnert Liudprand auch Arnulf an Matth. 16,26: Quid prodest homini, si totum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur; aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?

Liudprand fährt mit folgenden Worten in seiner Predigt fort: Quod si te veri iudicis non terruit severitas, ipsa saltem furorem tuum humanitatis temperaret communitas. Eras enim inter homines homo, si dignitate sublimis, non tamen natura dissimilis.

Dieser Appell an die humanitas Arnulfs berührt scheinbar modern. Er geht aber nur auf die Patristik zurück So sagt z. B. Gregor (Mor. XIX 1 M. 76, 95 D) über das Wort: In der heiligen Schrift bedeute es wie er im Anschluß an Augustin (de civ. Dei XIV 4) meint, omnes carnalium sectatores, das ist die eine Bedeutung. Eine andere scheinbar von ihm gefundene Erklärung, auf die unsere Stelle letzten Endes zurückgeht, gibt Gregor im Anschluß an eine von Augustin[4] abhängige Erörterung über die Gleichheit aller Menschen von Natur und der daraus folgenden Pflicht des Fürsten, sich nicht zu überheben, sondern für seine Untertanen zu sorgen. Er sagt an dieser Stelle (Mor. XXI 15 M. 76, 203 B - 204 D), daß humanitas das Fehlen jeder elatio aus dem Gedanken der Gleichheit der Menschen von Natur aus sei und daß sie die virtus humilitatis aller Leute sei, die anderen vorständen. Das Wort humanitas liebt Liudprand sehr. Er verwendet es gerne bei Charakteristiken, und die Zusammenstellung mit sanctitas zeigt, daß er diesem gregorianischen Begriffe folgt[5].

Um die Ungeheuerlichkeit des Verbrechens Arnulfs noch mehr zu beleuchten, vergleicht Liudprand sein Verhalten den Menschen gegenüber mit dem Verhalten der Tiere untereinander: Flebilis haec miserabilisque conditio, cum illa bestiarum serpentium seu alitum genera, quae intolerabilis feritas ac loetale virus ab hominibus separata esse facit, ut sunt basilisci, reguli vel rinocerotes seu gripes, quae etiam aspectu ipso cunctis perniciosa esse videntur, inter sese tamen pro origine ipsius affectionisque consortio pacata et innoxia perseverant; homo autem ad imaginem similitudinemque Dei formatus, legis Dei conscius, rationis capax, non solum proximum non amare iuvat, sed et odisse plurimum valeat.

Zum Vergleiche wählt also Liudprand gerade die Tiere, die wie die Völker Gog und Magog getrennt von den Menschen leben müssen. Unter diese teuflischen Tiere gehört das Rhinozeros deshalb, weil es im Buche Hiob erwähnt und von Augustin[6], Hieronymus[7] und Gregor[8] wegen seines einen Hornes als teuflisch (superbus) bezeichnet wurde. Auch den Basilisk,

---

[4] vgl. Bernheim S. 55.
[5] A. II 34 III 22 V 12. 14. 30.
[6] Zycha 618 1 ff.
[7] c. 39 M. 26, 816 D.
[8] Mor. XXXI 2 M. 76, 571 C.
[9] origines XII 4 M. 75, 713 C. Die Stelle geht auf Plinius nat. hist. XXIX, 4 (19) zurück.

der in der Bibel den Teufel bezeichnet, rechnet Gregor zu den teuflischen Tieren (Mor. XXXIII 35 M. 76, 713 C), doch scheint Liudprand an dieser Stelle Isidors origines[9] gebraucht zu haben: Basiliscus Graece, Latine interpretatur regulus, eo quod rex serpentium est, adeo ut eum videntes fugiant, quia olfactu suo eos necat, nam et hominem vel si aspiciat, interimit. Siquidem ad eius aspectum (Liudprand: aspectu cunctis perniciosa) nulla avis volans illaesa transit, sed quamvis procul sit, eius ore combusta devoratur.

Am Schlusse seiner Rede erinnert Liudprand Arnulf noch an 1. Joh. 3,15: Qui odit fratrem suum homicida est et scitis, quia omnis homicida non habet aeternam vitam in se manentem.

Dieselbe Bibelstelle legt Gregor (Mor. XV 59 M. 75, 1155 C-1156 A) folgendermaßen aus: ein homicida sei ein teuflischer Mensch, weil er in dieser Welt dignitatem transitoriae potestatis an sich reiße und die Liebe zu seinen Mitmenschen nicht kenne. Ein so beschaffener König vernichte das Leben Unschuldiger, so oft er in Gedanken gegen die Guten rase. Das sind Grundgedanken von Liudprands Predigt, sodaß die Vermutung naheliegt, Liudprand habe diese Stelle benutzt.

In dieser Bibelstelle liegt ein Hinweis auf die Strafe, die Arnulf erhalten wird. Diese Strafe schildert er im 36. Kapitel des 1. Buches. In schimpflicher Krankheit habe Arnulf sein Leben ausgehaucht. Ihn trifft das Los, von Würmern zerfressen zu werden wie so viele Teufelsherrscher[10]. Die Frage, ob er der ewigen Verdammnis wegen der Hinauslassung der Ungarn anheimfällt, oder ob er mit diesem schrecklichen Tode genug bestraft ist, wagt Liudprand nicht zu entscheiden. Davon hält ihn ein Bibelwort ab, das in solchen Fällen oft von mittelalterlichen Historikern zitiert wird. Es ist 1. Cor. 4,5.

Aehnlich wird der König Hugo wegen seines Verhaltens den Sarazenen gegenüber im Jahre 943 beurteilt, obwohl ihn bis dahin Liudprand als wesentlich gottgefällig darstellt (vgl. Schlußkapitel Abs. 4) 942 unternahm Hugo mit Hilfe der Griechen einen Feldzug gegen die Sarazenen. Es gelang ihm Fraxinetum zu nehmen und die Sarazenen entscheidend zu schlagen. Leicht hätte er sie nach Liudprands Urteil durch eine Belagerung völlig vernichten können. Da entschloß er sich auf einmal, die Griechen nach Hause zu schicken und mit den Sarazenen ein Bündnis einzugehen, um sie als eine Art Schutztruppe gegen Berengar II., der in Deutschland weilte, zu benutzen und in den Alpen anzusiedeln. Die Folge der Ansiedlung war, daß viele Pilgerzüge, die aus Deutschland nach Rom wanderten, von den Sarazenen überfallen und vernichtet wurden. An diese Erzählung schließt Liudprand wie in I 13 eine Predigt an, die Hugo gilt (A. V 17). Sie beginnt mit den Worten: Quam inique tibi, rex Hugo, regnum defendere conaris. Er vergleicht ihn mit Herodes, der ne terreno regno privaretur (ebenso bei Gregor M. 76, 1111 D) viele Unschuldige tötete, tu ut obtineas, nocentes et morte dignos dimittis

---

[10] vgl. Becker S. 27 Anm. 2.

atque utinam ea ratione nocentes illi tunc viverent, ne innocentes postmodum interimerent. Er erinnert ihn an das Schicksal des Königs Achab, der den Benhaded wider Gottes Willen leben ließ, und prophezeit ihm ein ähnliches Schicksal, wie es jener gehabt habe. Danach ist also Hugo ein rex iniquus, d. h. ein Teufelsherrscher nach Gregor, der auch den König Achab regem iniquum nennt[11]. Die Strafe, die Liudprand uns an dieser Stelle zu erzählen verspricht, besteht in Hugos Niederlage durch Berengar II. — Hugo flieht aus Italien, cum divinam animadversionem declinare non posset, — und auch wohl in seinem bald darauf folgenden Tod (A. II 61).

Nicht in allen Fällen hält Liudprand die Verbindung mit den Heiden für ein teuflisches Verbrechen. Der Kaiser Romanos benutzt die Sarazenen zur Unterdrückung eines Aufstandes in Unteritalien, ohne daß Liudprand ihn deshalb tadelt (A. II 45). Ebenso schließt Berengar I. mit seinen Freunden, „den Ungarn" (A. II 61), ein Bündnis, ohne daß Liudprand eine abfällige Bemerkung über diese Handlungsweise macht. Zu erklären ist Liudprands Vorgehen wohl dadurch, daß er glaubt, die Ungarn seien das Zuchtmittel für die gegen Gottes und des Königs Gebot sich erhebenden Untertanen in der Hand der Fürsten, die als Gottes Stellvertreter das „Schwert Gottes" (A. IV 4) führen. Für den Kaiser ist eine solche Auffassung wohl verständlich, gilt doch der Kaiser als der Repräsentant der Christenheit, dagegen weniger für Berengar I. So sehen wir auch, daß Liudprand im zweiten Falle bemüht ist, Berengar zu rechtfertigen: Er habe die Ungarn nicht gerufen, sondern die ohne sein Wissen Eingedrungenen und zufällig in der Nähe Weilenden zu seinen Zwecken ausgenutzt. Die Annalen Flodoards dagegen sagen deutlich, daß actione Berengarii die Ungarn gekommen wären[12]. Außerdem berichtet Liudprand vorher, Berengar habe nur durch Gewalt gezwungen das Bündnis mit den Ungarn geschlossen.

Außer der direkten Verbindung mit den Ungarn, die Liudprand prinzipiell als teuflische Handlungsweise erscheint, hatte Liudprand des öfteren davon zu berichten, daß die christlichen Fürsten durch Tributzahlung sich den Ungarn verpflichteten. Eine solche Handlungsweise, die aus dem Gebot der Not entstand, schien Liudprand nicht als teuflisch. Selbst dem Hypokriten Berengar II. macht er deshalb keine Vorwürfe und tadelt ihn nur deshalb, weil er die Eintreibung des Tributs dazu benutzt habe, um sich selbst zu bereichern (A. V 33).

4. Die christlichen Fürsten in ihrem Verhältnis zu einander.

Die Hauptaufgabe der Fürsten ist nach Augustin Wahrung des wahren Friedens. Kriege, wenn sie nicht im Interesse der civitas Dei geführt werden, erscheinen ihm gleich Raubzügen. Darum nennt er auch das nur durch Kriege emporgekommene Rom eine Räuberhöhle und Alexander der Große ist nach ihm nichts besser als ein Pirat[1]. Neben dieser Auf-

[11] Homiliae in Ezech. I 11 M. 76 c. 904 C.
[12] im Jahre 922. — [1] de civ. Dei IV 3. 4.

gabe hat der Herrscher vor allem auf die iustitia zu achten. Iustitia ist, wie wir wissen, nicht nur Gerechtigkeit, sondern die Unterordnung des Willens unter Gottes Gebot[2]. Diese beiden Gedanken spielen bei Liudprands Beurteilung der Fürsten in ihrem Verhalten untereinander die Hauptrolle.

Nach ihnen werden z. B. die Verhandlungen zwischen Heinrich I. und Rudolf von Burgund geschildert (A. IV 25). Heinrich I. forderte von Rudolf die heilige Lanze, da er Dei timens totiusque religionis amator war. Rudolf weigerte sich, dieses unschätzbare Geschenk des Grafen Samson, mit dem man sichtbare und unsichtbare Feinde besiegen konnte, herauszugeben. Doch Heinrich läßt nicht ab. Da besänftigte Gott das Herz Rudolfs, weil der Gott wohlgefällige König Gott wohlgefälliges erbat, — Liudprand sagt, es sei von dem iustus rex iuste iusta gefordert worden, — und stellt zwischen beiden einen Frieden her, bei dem für Feindschaft kein Raum war.

Diesen Frieden zu bewahren, auch im Falle seines Todes, ist die Aufgabe des frommen Herrschers. So bittet Konrad I. auf seinem Sterbebett die Seinen: pacem vos concordiamque sectari etiam atque etiam rogo. Me hominem exeunte nulla vos regnandi cupiditas, nulla praesidendi ambitio inflammet und rät ihnen, den Herzog Heinrich zu wählen, der die iustitiae censuram besitze (A. II 20).

Heinrich I. erfüllt die Erwartungen Konrads. Non ambitiose, nicht aus Herrschsucht, sondern humiliter nimmt er die Krone an (A. II 20), und als er alt geworden, sorgte er wie Konrad dafür, daß die pax beata (A. IV 16) gewahrt blieb und seinem Volk kein Unfall zustieß, indem er sein Reich an den frömmsten seiner Söhne übertrug. Liudprand hebt zum Preise dieser Tat ein Gedicht de prudentia Heinrici regis an:

Ipse qui condam superare gentes
Impias bello solitus cruento,
Novimus nunc, rex, dederis popello
Morte tu quantas propria ruinas.
Turba certatim viduata karo
Rege iam cesset lacrimare, quando
Alter exurgit venerandus orbi,
Filius patri similis cluenti,
Otto rex, gentes dicione magna
Qui premet pacemque feret beatam (A. IV 16).

In dies Gedicht spielt der Vererbungsgedanke hinein: es ist schon die Ansicht der Patristik, daß die Angehörigen der civitas Dei bezw. diaboli gottergebene bezw. teuflische Kinder erzeugen. So sagt Gregor, daß Babylonia reprobros ex se filios ad similitutidinem illius (d. h. des Teufels) gignit (Mor. V 21 M. 75, 701 c).

Ottos I. Politik wird mit denselben Argumenten gelobt: er sei ein Mann, cuius mundi partes aquilonaris et occidua potentia reguntur,

[2] vgl. Bernheim S. 32.

sapientia pacificantur, religione laetantur iustique iudicii severitate terrentur (A. IV 15). Darum wird er auch genannt:

Blandus et mitis patiensque sanctis,
Pestifer, durus rabidusque saevis[3].

Er ist freundlich den frommen, rasend den teuflischen Menschen gegenüber, wie Gott nach Gregor ist (A. I 6).

Die beiden Gesichtspunkte pax und iustitia betont Liudprand auch bei der Charakterisierung Leos VI., des Kaisers von Byzanz. Von ihm heißt es, er habe undique pace habita sancte et iuste das griechische Reich regiert (A. I 6).

An diesem Frieden der Fürsten untereinander findet der Teufel keinen Gefallen. Darum zerstört er die Freundschaften, die die Menschen verbinden. So vernichtet er das Bündnis zwischen Wido und Berengar I. (A. I 14), und deshalb entsteht ein langer Bürgerkrieg (A. I 14 - 16). Wenn Liudprand bei dieser Schilderung sich des Urteils enthält, welcher der beiden Fürsten der Teufelsanhänger ist, so liegt das wohl daran, daß Berengar I. wegen seiner Verbindung mit dem Teufelsherrscher Arnulf von Kärnten nicht als Gotteskämpfer geschildert werden konnte[4]. Denn mit dem Herzen steht er auf der Seite Berengars. Sonst hätte Liudprand Wido nicht als eidbrüchig hingestellt. Daraus erklärt sich auch, daß er Berengar wegen seiner Verbindung mit dem Teufelsherrscher keine Vorwürfe macht. Die scheinbare Objektivität der Erzählung und das Fehlen der Parteinahme erklärt sich also aus der Zwangslage, in die Liudprand bei dieser Schilderung gerät.

Anders liegt der Fall bei den Kämpfen zwischen dem Kaiser von Byzanz Romanos und Simeon. Obwohl Christ, ist Simeon den Christen feind[5]. Darum wird von ihm, der aus der Klosterzelle kam und, durch Herrschsucht getäuscht, weltliche Würden annahm, gesagt, er habe, statt dem Schlüsselträger Petrus zu folgen, das Vorbild des Kaisers Julian Apostata gewählt (A. III 29). Erst nach langwierigen Kämpfen (A. III 26. 27. 28) bringt ihn Romanos von seiner Wut ab und stellt den Frieden her (A. III 38). Echt augustinisch ist als Ziel des Kampfes nicht die Vernichtung des Gegners, sondern seine innere Umwandlung hingestellt. Einen solchen Kampf würde Augustin bellum iustum nennen.

---

[3] Antap. IV 16. In der Aufzählung der teuflischen Eigenschaften pestifer durus rabidusque stört durus etwas, weil pestifer und rabidus Worte sind, die die Wirkung auf die saevos ausdrücken. Vielleicht hat Liudprand dirus geschrieben, darauf lenkt schon die in Hs. C 1. 2 sich findende Schreibart duris hin.

Die im Mittelalter sehr beliebte Zweiteilung zwischen blandus mitis usw. den Guten, rabidus pestifer den Bösen dürfte mit der Zweiseitigkeit der iustitia Dei bei den Kirchenvätern zusammenhängen. vgl. S. 28 f.

[4] Vielleicht stammte die Quelle, die Liudprand bei dieser Schilderung benutzte, aus den Reihen der Formosianer, denen Liudprand in Antap. I 28 - 31 gefolgt ist, während er die anderen Teile gemäß seiner Auffassung, daß Arnulf Teufelsherrscher sei, umgestaltete. Neben dieser Berengar und Arnulf freundlichen Quelle muß er noch eine Wido freundliche benutzt haben, der er die Ereignisse vom Sturme Bergamos entnahm. Ueber den Zug Arnulfs benutzte er außerdem noch Nachrichten vom deutschen Königshofe; vgl. Antap. I 24.

Aber auch reine Raubkriege christlicher Fürsten hat Liudprand zu schildern. Ein solcher ist z. B. der Italienzug Arnulfs von Kärnten, den wir schon als Teufelsherrscher kennen lernten. Daß dieser Zug auf eine Bitte des von Liudprand hochgeschätzten (A. I 28-31) Papstes Formosus unternommen war, ist Liudprand sichtlich unangenehm. Denn dadurch hätte ja der Leser auf den Gedanken kommen können, daß dieser Krieg ein bellum iustum sei, da er für die Befreiung des Papsttums geführt wurde. So hat auch der Fuldaer Annalist den Italienzug aufgefaßt, der in Wido einen Teufelsherrscher und in Arnulf den Befreier Roms sieht[6]. Um die Entstehung einer solchen Auffassung zu vermeiden, erwähnt Liudprand den Hilferuf des Papstes nur beiläufig (A. I 28) und gibt als wahren Kriegsgrund die großen Versprechungen Berengars, Arnulf ganz Italien zu unterwerfen, an, also ein weltliches und darum verwerfliches Motiv (A. I 20 22), während Liudprand z. B bei dem Romzug Ottos I. als Grund die Sorge für Jesus Christus angibt und die machtpolitischen Ziele Ottos I. verschweigt[7]. Das Vorgehen Arnulfs ist demgemäß wie das eines Räubers geschildert. Den Grafen von Bergamo läßt er aufhängen (A. I 23) und in Rom läßt er viele Adlige hinrichten (A. I 28). Die Priester werden gefesselt, die Frauen geschändet, selbst in den Kirchen finden die Flüchtlinge keinen Schutz. Die heiligen Stätten werden durch Zechgelage entweiht. Der König selbst ist stolz auf seine Kraft und denkt nicht daran, Gott für seine Siege die Ehre zu geben, wie wir wissen, ein Zeichen teuflischer superbia (A. I 33). In seiner Verfolgungswut kennt er wie die teuflischen Ungarn kein Maß und Ziel (A. I 32). Wenn er seine Soldaten ermahnt, führt er ihnen nicht Bibelsprüche oder fromme Beispiele aus der Geschichte vor Augen wie der Gottesstreiter Heinrich I. (A II 26. 27), sondern er erinnert sie an die Taten ihrer wilden heidnischen Vorfahren (A. I 26). Darum erreicht er auch nicht, daß die Seinen mit „heiliger" Kampfbegierde (A. II 26) in die Schlacht ziehen, sondern verwerfliche Gier nach Lob erfüllt seine Soldaten (A. I 27). Die Strafe bleibt nicht aus. Einer von Arnulfs Mannen läßt sich von Widos Gattin verführen, Arnulf einen Gifttrank zu geben (A. I 32) und der König erkrankt schwer. Liudprand sieht in dieser Krankheit die gerechte Strafe des gestrengen Richters (A. I 33), verkennt aber das Fluchwürdige in dem Verhalten von Agiltrude nicht und sagt, sie sei deshalb mit dem Tode ihres Gatten von Gott bestraft worden (A. I 37).

In ähnlicher Weise, wenn auch nicht so scharf durchgeführt, werden die Einfälle der Burgunder in Italien geschildert; der erste Zug Ludwigs gegen Berengar I. (A. II 32 - 35) ist ein turpe scelus, dessen Urheber Adalbert von Ivrea ist. Adalbert wird deshalb auch in einem besonderen Kapitel als teuflischer Mensch geschildert (A. II 34). Bei dieser Schilderung spielt auch der Vererbungsgedanke mit. Denn Adalbert ist der Vater des Hypokriten Berengar II.

[5] A. I 5 Simeon Christianus sed vicinis Grecis valde inimicus.
[6] Fuldaer Annalen 893/4 (M. G. S. S. I 408—410).
[7] H. O. 2 vgl. Breßlau s. o. S. 19 f.

Der Zug Ludwigs im Jahre 905 geschieht aus Herrschsucht, einer großen Sünde, wie wir sahen, und wie der Neid bei den Christen bei Fraxinetum der Anlaß zu ihrer Niederlage ist (A. I 4), so auch hier. Der Neid Ludwigs veranlaßt Adalbert, ihn auf Rat seiner schlauen Frau zu verlassen (A. II 39), und damit ist Ludwigs Geschick besiegelt.

Bei dem Einfall Rudolfs (A. II 64-67) liegen die Verhältnisse etwas anders, weil Rudolf nach Liudprand ein guter Herrscher ist, der wegen seiner Gerechtigkeit den Italienern als gravis erschien. Nur gezwungen kommt er nach Italien und verläßt es freiwillig wieder nach einem großen Siege über Berengar I., den er auf die superni muneris largitatem zurückführt.

Merkwürdig sind die beiden Italienzüge Hugos geschildert. Der erste scheitert, quia regnandi tempus ei nondum advenerat (A. III 12), der zweite gelingt, weil Gott, der wünschte, daß er in Italien regiere, ihm günstige Winde verleiht (A. III 16).

Auch die Erklärung der vergeblichen Versuche Hugos, Rom zu nehmen, ist recht eigenartig. Das Scheitern dieser Versuche des frommen Königs, der seine guten Eigenschaften nur durch einen Fehler, die allzugroße Zuneigung zu Frauen, befleckte (A. III 19), hatte nach Liudprand folgenden Grund: Marozia bietet Rom Hugo an, wenn er sie heirate (A. III 44). Dieses Angebot verstößt gegen die kirchlichen Ehevorschriften, wie Liudprand in einer in metrischer Form gehaltenen an Marozia gerichteten Predigt der von Liebe Rasenden, die den heiligen Mann verderbe, vorhält. Der Anlaß zu diesem Verbrechen ist die Herrschsucht. Gott bestraft Hugo und Marozia mit dem Verluste von Rom (A. III 44-46). Denn der Aufstand Alberichs gegen Hugo entspringt dem Plane Gottes (A. III 44. 45). Da Alberich demnach Gottes Werkzeug ist, ist er in der Antapodosis im Gegensatz zu der legatio nicht als Teufelsherrscher geschildert. Auch die späteren Versuche (A. IV 2. 3) Hugos, Rom wieder zu erringen, haben keinen Erfolg, weil der geheime Beschluß des gerechten Gottes Hugo an der Einnahme Roms hinderte (A. III 51).

Den Zug Arnulfs von Bayern kennzeichnet ein Wort als teuflisch: Der Graf Milo, der zunächst auf der Seite der Bayern steht, verläßt ihn, da er glaubte, mit Arnulf zu ziehen bedeute die Hölle (A. III 51).

So sind bei Liudprand wie bei Augustin alle Eroberungszüge als teuflische Unternehmungen hingestellt, die aus der Herrschsucht entstanden sind. Nur der Krieg, der entsprechend der göttlichen Weltordnung und der Idee des Friedens geführt wird, gilt als würdig für den, der wie die rechten Kaiser in dem Gedanken der pax und der iustitia zu Felde zieht.

5. Die christlichen Fürsten und ihre Untertanen.

Nach Augustin und Gregor I. ist durch die Sünde die Abstufung der Menschen in Herrscher und Beherrschte notwendig geworden. Die Aufgabe des Herrschers ist es deshalb vor allem, auf das innere Wohl seiner Untertanen zu achten und die Sündenschuld der Untertanen auf sich nehmen.

Die Untertanen dagegen müssen sich dem von Gott eingesetzten Herrscher fügen und dürfen sich nicht auflehnen. Denn ein solcher Widerstand bedeutet zugleich eine Verletzung der göttlichen Weltordnung.

In diesen Gedanken lebt Liudprand. Den Kaiser Romanos, der nach seinem Sturze in ein Kloster verbannt war, läßt er sich freuen, daß er nicht mehr „Sündern" zu gebieten brauche (A. V 25). Dem Hypokriten Berengar II. wirft er vor allem die schlechte Behandlung seiner Untertanen als sündhaft vor (A. V 29. 30). An Otto I. rühmt er die bewundernswerte Standhaftigkeit, mit der er sich in der gefahrvollsten Lage nicht zur Sünde verleiten läßt, und die Art, wie er auch seine Untertanen vor der Sünde bewahrt (A. IV 26).

Vor allem wirkten diese Gedanken auf die Schilderung der Rebellionen ein. Liudprand steht in der Theorie ganz auf Seite der Herrscher und verwirft das Widerstandsrecht der Untertanen, weil der König von Gott gewählt sei. Am besten zeigt dies das Zwiegespräch zwischen Heinrich I. und Arnulf von Bayern, der zunächst Heinrichs Wahl nicht anerkannte (A. II 21-23). Heinrich I. hält ihm in metrischer Form folgende Rede:

Insana domini iussis quid mente resistis?
Quod populus regem me cupit esse, scias
Imperio Christi, quo constat machina mundi;
Tartarus hunc metuit, hunc Flegeton timuit,
Conterit hic nitidos reges dudumque tremendos
Sublimesque volens; erigit hic miseros,
Quo debitas domino laudes per secula solvant.

Heinrich stützt sich darauf, daß er durch göttlichen Befehl berufen sei. Diese Berufung durch Gott zeige sich darin, daß das Volk ihn zum Könige wünsche. Noch schärfer führen die Freunde Arnulfs, die ihm zureden, sich zu unterwerfen, diesen Gedanken aus, indem sie nach Anführung von einigen Bibelsprüchen, die die Einsetzung der Könige durch Gott behandeln, sagen: Neque enim in huius electione totius populi posset esse animus unus, si a trinitate summa, quae Deus unus est, ante mundi constitutionem non esset electus. Die Einstimmigkeit des populus ist also das Zeichen, daß der Herrscher von Gott gewählt wird. Wir wissen nun aus Widukinds Schilderung der Wahl Ottos I., daß dem Volke die Akklamation am Anfange der kirchlichen Krönungsfeier zustand. Vielleicht sieht Liudprand in dieser Akklamation die Bestätigung, daß der vorher von den Fürsten gewählte König wirklich der von Gott auserwählte Herrscher ist. Es hätte dann diese Erklärung den Zweck, ein Rudiment aus dem vorchristlichen Wahlverfahren des gesamten Volkes in den Rahmen der christlichen Auffassung einzuordnen. Unter diesem Gesichtspunkte ist es bemerkenswert, daß Liudprand bei den deutschen Königswahlen die Einstimmigkeit der populi betont, und zwar in der stehenden, an die obengenannte Stelle anklingenden Wendung cunctis a populis ordinatur[1].

---

[1] bei der Wahl Ludwig des Kindes Antapodosis II 1, bei der Wahl Konrads I. Antapodosis II 17.

Aber auch für die Wahlen in Italien legt Liudprand auf die Einstimmigkeit, wenn auch nicht der Völker, sondern der Fürsten großen Wert. Er bezeichnet Hugo erst auf dem zweiten Zug als einen von Gott zum Herrscher ausersehenen Fürsten, wohl weil alle Fürsten seiner Wahl zustimmen (A. III 16. 17). Vorher ist seine Zeit des Herrschens noch nicht gekommen (A. III 12).

In seinem Gedicht läßt Liudprand nach der Betonung des grundsätzlichen Standpunktes Heinrich I. die Tat Arnulfs beleuchten (A. II 22):

Tune superbe, reus, perfide, dure, ferox,
Invidiae stimulis saevaque cupidine tactus
Corpora christocolum perdere valde sitis?

Arnulf ist also wegen seiner Tat ein teuflischer Mensch mit all den Eigenschaften, die uns schon aus der Schilderung der Ungarn als teuflisch bekannt sind. Am Anfang steht echt augustinisch die superbia. Ihr folgen Treulosigkeit, Verstocktheit, die besonders dem Teufel zu eigen ist, weil er auf Gottes Mahnungen nicht hört, Wildheit, die nicht durch gottergebenen Sinn gezügelt ist, Neid, der auctorem rodit excruciatque animum wie Liudprand (A. I 4) nach Hieronymus[2] sagt, und rasende Leidenschaft, Christen zu vernichten.

Diesem teuflischen Verhalten stellt Heinrich sein Verhalten gegenüber, wenn statt seiner das Volk Arnulf gewählt hätte:

Si regem populus cuperet preponere temet,
Protinus is essem, qui magis hoc cuperet.

Er zeigt sich in diesen Worten als gottergebener Herrscher, der die schwere Last des Amtes nur ungern auf sich genommen habe.

Ebenso urteilen die Freunde Arnulfs. Die Tat Arnulfs scheint ihnen aus furor geschehen. Sie erinnern daran, daß man auch einen schlechten König ertragen müsse; wenn der König gut sei, müsse man ihn lieben und Gott in ihm loben. Dies sei bei Heinrich der Fall, der die Wut Arnulfs besänftigen wolle.

Der hier angedeutete Gegensatz, daß der König als Vertreter der göttlichen Weltordnung ein rex iustus, der Rebell wegen seiner Auflehnung gegen den König und damit gegen die von Gott bestimmte Weltordnung ein homo superbus oder iniquus ist, tritt uns bei fast allen Schilderungen von Rebellen entgegen.

Am ausführlichsten ist davon bei der Schilderung der großen Aufstände gegen Otto I. in den ersten Jahren seiner Regierung die Rede (A. IV 18-35). Die Erzählung wird eingeleitet durch eine Erörterung der Motive, die Heinrich, den Bruder Ottos, zum Abfall bewogen (A. IV 18-19). Liudprand mußte bei diesen Erwägungen Rücksichten auf den stolzen Herzog von Bayern nehmen und konnte nur mit Vorsicht diese Frage behandeln. Darum schiebt er alle Schuld dem Teufel und den gottlosen Menschen (perversi) zu, die als des Teufels auditores Heinrich gegen den Bruder aufstacheln, und in seiner metrice oratio invectiva ad

---

[2] Becker S. 6 Anm. 3.

Heinricum et contra diabolum, cuius opera cum fratre pugnare desiderat ermahnt er den „besten der Sachsen“ mit freundlichen Worten, von seiner grausigen Herrschaft zu lassen, da Gott es verbietet, und verflucht mit kräftigen Worten nur den „Leviathan Behometh“, der als fallax, crudelis, iniquus den Bruderzwist hervorrufe. Er, der an jedem Verbrechen Schuld sei, werde auch ewiger Verdammnis anheimfallen, während den Menschen die Gnade Gottes bleibe, die die Gefallenen durch sein Blut aufrichte.

Mit Kapitel 20 beginnt erst die eigentliche Erzählung. Der Urheber eines so großen Verbrechens ist der Graf Eberhard. Er nimmt Heinrich gefangen, der sich nicht genügend vorgesehen habe. Sorglosigkeit könne aber, setzt Liudprand hinzu, nicht allein den zeitlichen Dingen, sondern selbst denen, die sich mit dem Ewigen und der Betrachtung des inneren Lebens abgeben, zustoßen (A. IV 20). Eberhard und Giselbert fassen nun den Plan, der nach den Menschen nicht unschlau, nach Gott aber töricht ist, Heinrich für sich zu gewinnen (A. IV 21). Es gelingt ihnen, Heinrich zu verführen, indem sie ihm versprechen, ihn zum König zu machen (A. IV 22). Natürlich täuschen sie Heinrich mit diesem Versprechen, ebenso wie Eberhard Giselbert nur durch Versprechen gewann, ihn zum Könige zu machen, und dabei den Plan hegt, wenn er Otto besiegen könne, beide des Reiches zu berauben und sich selbst zum Könige zu machen, wie seine an seine Frau gerichteten Worte zeigten. So belügt nach Liudprand jeder den anderen, und es erfüllt sich das Psalmwort: Mentita est iniquitas sibi, dessen Wahrheit sich auch daran beweise, daß es nicht so gekommen sei, wie Eberhard es wünschte (A. IV 23). Um aber ganz zu begreifen, warum die Verschwörung als iniquitas bezeichnet wird, müssen wir die Bedeutung von iniquitas in der Patristik kennen. Gregor sagt, iniquitas sei an sich gleichbedeutend mit peccatum, wie 1. Joh. 3,4 zeige. Doch bedeute iniquitas nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch mehr als Sünde; denn jeder Mensch gestehe frei, daß er ein Sünder wäre, während man erröte, sich einen iniquum zu nennen (Mor. XI 42 M. 75, 979 A). Iniquitas ist nämlich das Ausführen des perverse Gedachten ohne eine Furcht vor Gott, d. h. eine teuflische Handlungsweise, weil der Teufel das Böse auf Erden wegen seiner völligen Verstocktheit ohne jede Furcht vor Gott vollführt[3], und iniqui sind die Leute, die imitationi iniquitatis eius (i, e. diaboli) inserviunt (Mor. XXXIII 4 M. 75,675). Diese iniquitas ist vanitas, sie macht die Menschen blind (Mor. X 11 M. 76,932 B - 933 c). Demnach sind die Rebellen Angehörige des Teufels.

Dagegen sind Otto und seine Leute Vorkämpfer Gottes. Otto eilt froh gegen sie, nicht erschreckt durch ihre große Zahl, sondern vertrauend auf Gott (A. IV 24). Als die Rebellen das Land zerfleischen, denkt er nicht an sein Wohl, sondern an das seiner Untertanen und ermahnt seine Soldaten zum Kampfe, obwohl seine Truppenzahl geringfügig ist und die

---

[3] Mor. XII 35 M. 75, 1005 A iniquitas = iniustitia sine obstaculo, Mor. XXII 10 M. 76 c., 226 A, Mor. XII 55 M. 75, c. 1017 A.

Soldaten ihm raten, auf seine eigene Rettung bedacht zu sein und sich nach Sachsen zurückzuziehen. Die Rede Ottos zeigt den König als Vertreter der göttlichen iustitia. So sagt er in ihr: Melius est pro vera iustitia mortem subire quam eam fugiendo turpiter vivere. Ferner: nos immo acrius pugnare delectet, qui et preliari pro iustitia securi et preliando, si sors carnis universae acciderit, securius possumus mori. Nam pro iustitia pugnaturos ob paucitatem ante pugnae experimentum terga dare, Deo diffidere est. Dagegen werden die Rebellen, die der ordinatio Dei Widerstand leisteten, als iniusti in dieser Rede bezeichnet. Sie haben nur von ihrer Menge, nichts von Gott zu erhoffen und verfallen bei ihrem Tode ewigen Strafen (A. IV 27). Um Ottos fromme Gesinnung und Standhaftigkeit im Kampfe gegen Teufel und Rebellen noch besonders hervorzuheben, erzählt Lindprand folgende Geschichte (A. IV 28): Da der Teufel nicht glaubte, Otto wirklich geschädigt zu haben, indem er soviel tapferen Fürsten riet, sich gegen Otto zu erheben, und auch den Bruder anstachelte, ihm das Reich zu nehmen, weil er einsah, das seien äußere Schäden (exteriora damna), versuchte er durch Verführung eines der Leute Ottos, den König selbst zur Sünde zu verleiten. Er verführt einen Grafen, der non interiorem, sed exteriorem considerans hominem ist, dazu, Otto um die Abtei Lorsch zu bitten. Otto läßt den Grafen, der glaubt, der König werde wegen der großen Notlage seine Bitte aus Furcht vor seinem Abfall erfüllen, zu sich kommen und verkündet ihm vor allem Volke: Oboedire magis oportet Deo quam hominibus. Quis enim sanum sapiens ignorat te haec non petitionis humilitate, sed comminationis auctoritate dixisse? Scriptum est: Nolite sanctum dare canibus (Matth. 7,6) und fordert ihn, der teuflisches (iniuste) verlange, auf, sich den Rebellen anzuschließen. Da errötet der Graf, wirft sich Otto zu Füßen und gesteht seine Sünde und Liudprand fordert den Leser auf, zu erwägen, mit welcher Standhaftigkeit der Kämpfer Gottes (adhleta Dei) nicht nur die sichtbaren Feinde, sondern auch die unsichtbaren überwunden habe. Die ganze Erzählung ist echt gregorianisch, nicht nur deshalb, weil einige Ausdrücke technischer Art in ihr vorkommen; sie enthält sozusagen den Hauptgedanken der Moralia. Sagt doch Gregor in der Einleitung (Mor. praef. c 4 M. 75,521 c - 522 c), der Teufel berenne die Seele des Menschen zunächst von außen, da er sie aber nicht nehmen könne, so suche er in die Stadt einzubringen und verführe einen Bürger, um sie so von innen heraus zu vernichten. Aber auch das gelinge ihm nicht; denn stetit civitas inconcussa. So spricht auch Liudprand am Anfang seiner Erzählung von der inconcussa animi virtus, die ein Zeichen des perfectus sei. Und so ist denn Otto I. nach Liudprand eine Art Hiob, ein perfectus und iustus rex, ein adhleta Dei.[4]

Wie Otto I. sind auch seine Anhänger iusti. Hermann von Schwaben und Konrad, an die die Rebellen sich auch wenden, wollen lieber iuste

---

[4] vgl. Mor. XXXI 41 M. 76, 617 C. Hier ist der Gedanke auf die Fürsten, die coelestes milites genannt werden, angewendet.

iusto cum rege occumbere quam iniuste cum consanguineo triumphare (A. IV 23), und die Soldaten erinnern sich gegenseitig vor der Schlacht deran, daß eine iustitae causa sie zum Kampfe treibe und daß, wenn ihr irdisches Haus im Kampfe mit der iniustitia zu Grunde geht, sie ein ewiges im Himmel erhielten. Wie Otto sind sie daher standhaft und von Gottes Willen beseelt (A. IV 24).

Deshalb hilft Gott auch Otto und ihnen aus allen Nöten. Der Teufel wollte mit seiner List das antiquum duellum zwischen Kain und Abel renovare (A. IV 18), Gott aber erneuert in dem Kampfe das antiquum miraculum: den Sieg der Israeliten über die Amalechiter durch das Gebet des Moses. Durch sein Gebet vor der heiligen Lanze bewirkt Otto den Sieg der Seinen (A. IV 24). Gott ermutigt die Leute Ottos non locutionis, sed inspirationis modo, und so erfüllt an Otto sich das Psalmwort (80,14): „Si populus meus audisset me, Israhel si in viis meis ambulasset, pro nichilo forsitan inimicos eorum humiliassem et super tribulantes eos misissem manum meam“ (A. IV 29). Ottos Feinde werden gedemütigt.

Den gleichen Gegensatz, daß die Rebellen teuflisch, die Herrscher Gott wohlgefällig sind, zeigt die Schilderung der Rebellionen gegen Lambert. Wie Gott iudex severus (A. I 13), so wird Lambert severus genannt, und wegen dieser Gott eigentümlichen und deshalb Gott wohlgefälligen Eigenschaft empören sich die Italiener (A. I 37). Die Hinrichtung Magimfreds von Mailand, der sich gegen Lambert erhoben hatte, erscheint Liudprand als gerechtfertigt, sonst hätte er nicht das Psalmwort 74,3: „Cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo“ Lambert in den Mund gelegt (A. I 38). Daß Magimfreds Sohn für diese iusta nex des Vaters Lambert tötet, erscheint ihm als ungeheures Verbrechen. Er nennt ihn deshalb einen Statthalter Judas und wirft ihm vor, er habe die ewige Strafe nicht gescheut (A. I 42). Ebenso ist die Rebellion Adalbert des Reichen von Tuscien eine verbrecherische Tat (A. I 30). Aber der constans Lambert überwindet auch diese Gefahr (A. I 40). Der Schilderung der Rebellion wird eine Art „Komödie“ über die Flucht Adalberts und seinen Empfang bei Lambert angehängt und Lambert im Gegensatz zu der oben erwähnten Auffassung nicht als rex severus et constans, sondern volkstümlich als cum animi ferox tum ingenio callens hingestellt und seine Freude an spöttischem Scherz erwähnt (A. I 41). In der Nänie dagegen folgt Liudprand wieder der Ansicht, daß Lambert ein Jüngling sei, den die mentis canities zierte. Liudprand preist seine sancta et formidolosa severitas (A. I 44), wozu allerdings die Worte Liudprands an anderer Stelle (A. I 37), er sei ein elegans iuvenis, adhuc ephoebus, nimis bellicosus, nicht ganz stimmen wollen.

Die verschiedenen Rebellionen gegen Berengar I. werden ähnlich behandelt. Adalbert von Tuscien, der Ludwig gegen Berengar I. zu Hilfe rief, ist ein teuflischer Mensch (A. II 34). Als Grund wird ebenso wie bei den Rebellionen Lamberts (A. I 37) angegeben: Der König erschien

ihm gravis (A. II 36). Durch den Einfluß seiner non incallida Gattin läßt er sich dann zum Bruche des Fidelitätsverhältnisses mit Ludwig verleiten (A. II 39) Bei dem großen Aufstande vom Jahre 921 (A. II 57-63) liegen die Dinge so, daß Liudprand nicht den Erzbischof Lambert von Mailand als teuflischen Menschen hinstellen konnte. Vielmehr hätte Berengar wegen seines Vorgehens gegen den Erzbischof (A. II 57) und seines Bündnisses mit den Ungarn (A. II 61) als Teufelsherrscher hingestellt werden müssen. Doch davor scheut sich Liudprand und schließt sich deshalb einer Volkserzählung (A. II 62. 63) an, in deren Verlauf Berengar als pietatis amator bezeichnet wird und seine Milde gerühmt wird. Daher kann Liu prand bei dem folgenden Aufstandsversuch den Rebellen Giselbert tadeln, er habe Berengars Wohltaten vergessen (A. II 64), hält sich aber sonst neutral und klagt nur über den schrecklichen Krieg, in dem ein Bruder den andern töte, weil er in Rudolf einen guten Herrscher sah (A. II 64-67). Dagegen bezeichnet Liudprand die Ermordung Berengars als grausige Untat (A. II 68), und er vergleicht den Mörder Flambert mit Judas. Der Anstifter dieser Tat ist Satanas (A. II 70) und Berengar erscheint als frommer Herrscher, der

Felicemque suum Deo
Commendat pie spiritum (A. II 71).

Bei der Rebellion Gepos und Walperts (A. III 39-41) wird Gepo als teuflisch hingestellt. Er ist ambitiosus nimis, cupidus, invidus, seditiosus, iuris corruptor, praeceptorum Dei immemor, was Gott nicht ungerächt ließ. Denn Deo disponente hatte sein böser Wille keinen Erfolg. Hugo tritt den Rebellen als Gott wohlgefälliger König (rex humilis) entgegen und bändigt ihre Wut durch freundliche Worte. Nur Gepo blieb in seiner protervia (A. III 40). Ihm wird deshalb, als er in Hugos Gewalt gerät, schwere Strafe zuteil (A. III 41). Den Aufstand Bosos gegen Hugo verurteilt Liudprand in gleicher Weise. Die Gattin Bosos, Willa, die ihren Gemahl zum Aufstand verleitet, ist cupidissima (A. IV 11), und um ihre Natur, die cupida und callida genannt wird, recht verächtlich zu machen, erzählt Liudprand im folgenden eine kleine Geschichte[5]. Der Plan Bosos wird teuflisch, perversus genannt (A. IV 11).

Nach denselben Gesichtspunkten behandelt Liudprand die Palastrevolutionen in Konstantinopel. Die Söhne Romanos' rebellieren, weil sie die iusta severitas des Vaters nicht ertragen wollen. Der spätere Kaiser Constantin Porphyrogenitus weiß von dieser gottlosen Verschwörung nichts (A. V 21) und tritt bei Liudprand erst später gleichsam als Rächer für die Untat der Rebellion auf. Zu ihm sagt Diavolinus, der ihm einen Anschlag der Söhne Romanos' verrät: „Divinae rectitudo iustitiae tuum negotium secundabit, cuius reconpensatio, ne in patrem peccarent, illos non terruit et te, ne offenderes, custodivit“ (A. V 22). Um

[5] Antap. IV 12. Wegen dieser anstößigen Geschichte ist Liudprand als verderbt bezeichnet worden. Man sollte sich dabei aber auch errinnern, daß Hrotsvit in ihrem Heiligenleben Gangolfs eine aus ähnlichen Trieben hervorgegangene Geschichte bringt. Ueberhaupt ist die Empfindung des Mittelalters eine wesentlich andere als unsere.

diesen Gedanken, daß Constantin der Vollstrecker göttlicher reconpensatio oder antapodosis ist, recht zu unterstreichen, fügt Liudprand hinzu: Quod iusto Dei iuditio ita accidisse non solum Europa, sed et Asia nunc cantat et Africa und läßt den gestürzten Kaiser Gott für den Sturz seiner Söhne danken (A. V 23), eine merkwürdige Verkehrung der Tatsachen, an der Liudprand doch wohl die Hauptschuld trägt. Denn das Bestreben, die Kaiser reinzuwaschen, zeigt sich auch an anderen Stellen in Liudprands Antapodosis. Es ist gleichsam programmatisch in der Einleitung an der Stelle, wo er von den Taten der zu schildernden effeminati und enervi spricht, nicht wie am Anfang von imperatores und reges, sondern von reges und principes die Rede. Denn der Kaiser erscheint ihm als der Repräsentant des Gottesreiches, nicht der Papst, von dem er Klatschgeschichten übelster Art erzählt (z B. A. II 47. 48), wenn er auch Rom regina omnium nennt (A. I 25).

Wie bei Constantin Porphyrogenitus Liudprand die Thronbesteigung beschönigt, so auch bei Basilius, der seinen Vorgänger zwar aus Herrschsucht ermordet (A. I 8 III 32), aber durch Jesus Christus auf den rechten Weg zurückgeführt wird und seine Frevel bereut (A. 19 III 33. 34). Die Thronbesteigung des Kaisers Romanos veranlaßt Liudprand dazu, nach dem in der Einleitung angegebenen Grundsatz in denen, die heilig leben, die Güte Christi zu preisen (A. I 1), den Leser aufzufordern, des Kaisers Klugheit nicht zu bewundern, sondern Gott aus innerstem Herzen zu loben (A. III 35), und zu diesem Zwecke flicht er ein Gebet ein (A. III 36). In der Einsetzung des Christophoros durch Romanos sieht Liudprand allerdings ein Verbrechen, weil dadurch die Rechte Constantin Porphyrogenitus geschmälert wurden, der bald darauf erfolgende Tod Christophoros' ist nach ihm ein Zeichen des Zornes Gottes (A. III 37).

In den Heroengeschichten macht sich Liudprands Auffassung von der Verwerflichkeit der Rebellion und der Rebellen nicht grundlegend geltend, da diese ja nur zur Unterhaltung dienen. Zwar läßt er bei dem Aufstande Adalbert von Babenberg (A. II 6) Hatto von Mainz sagen: Si et non aliam vitam praeter instantem putares, tamen iniuste faceres, quod domino tuo rebellis existeres, praesertim cum et quod agis, facias gratis. Aber auf die ganze Charakterzeichnung der Persönlichkeiten haben diese Worte keinen Einfluß. Bei dem Aufstande Anskars gegen Hugo läßt Liudprand sogar den Rebellen Anskar diese Auffassung von der Sündhaftigkeit des Aufstandes aussprechen, indem er dem Grafen Hatto, der auf Seite der Truppen Hugos ist, zuruft: „Tune es, qui contempto crucis et sanctorum iuramento periurus in nomine Dei tui me tuum dominum deseruisti et ad vulpem Sarlium transfuga ac desertor abisti?" (A. V 8). Hier liegt im kleinen vor, was 600 Jahre später in dem berühmten Juristengutachten zu Schmalkalden große Bedeutung hatte: der Begriff der Verwerflichkeit der Rebellion wird anerkannt, aber nur für die Erbherren und Fürsten, nicht für das Oberhaupt des Staates. Nur muß man nicht glauben, daß dies Liudprands

Meinung war. Die Heroengeschichten sind, wie wir sahen, Unterhaltungsmittel, die Liudprand erzählte, wie er sie vorfand, sie sind nicht verwendbar als Belege für Liudprands Weltanschauung.

6. Die christlichen Fürsten und der Klerus.

Hrotsvit hat in ihrer Geschichte vom Ursprung Gandersheims das Glück des ottonischen Geschlechts in Zusammenhang mit den Geschicken ihres Klosters gesetzt und Widukind hat ähnlich die Erfolge der Sachsen dem heiligen Veit als Verdienst angerechnet. Thietmar erklärt aus dem verschiedenen Verhalten der sächsischen Kaiser zu Merseburg ihr Glück und Unglück und ihren Charakter [1]. Gundlach [2] hat eine solche Geschichtsschreibung Kirchturmpolitik genannt und dabei verkannt, daß diese Art der Geschichtsschreibung die einzige Möglichkeit bot, die neue nationale Idee mit der christlichen Idee zu verschmelzen.

Für den „Internationalisten" Liudprand bestand diese Notwendigkeit nicht, und so tritt von vornherein der Klerus als bestimmender und einziger Wertmaßstab bei ihm nicht so in den Vordergrund, ohne daß man ihm daraus Mangel an geistlichen Interessen vorwerfen kann. Wenn Gundlach ihm diesen Vorwurf macht, weil er auch von einem Geistlichen mit erkennbarer Freude sittliche Verfehlungen berichtet, so ist dieser Tadel, der aus dem erst in der Neuzeit scharf ausgeprägten Begriff der Standesehre entstand, doch kaum berechtigt. Die Aebte der größeren Klöster, die Bischöfe, ja selbst die Päpste unterschieden sich in jener Zeit nur wenig von den weltlichen Fürsten, zog doch ein Papst selbst ein Kriegsgewand an und zog wie einer der kleinen italienischen Kondottieri zu Felde. Liudprands Interesse für kirchliche Angelegenheiten ersieht man aus den genauen Angaben über die Besetzung der oberitalischen Bischofsstühle durch Hugo und Berengar II. Für seine Weltanschauung ist, wie man aus der Legatio ersehen kann, das Interesse für kirchliche Institutionen von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Die Pflicht der Fürsten sieht Liudprand hauptsächlich darin, daß sie die kirchlichen Gesetze halten und für die Kirche sorgen. Er rechnet es Heinrich I. hoch an, daß er einen Eid gegen die Simonie leistet (A. II 27). Ebenso erscheint ihm Otto I. als frommer Fürst, weil er die Abtei Lorsch nicht weltlicher Gewalt überliefert. Dagegen erscheint ihm Berengar II. als Teufelsherrscher, weil er gewaltsam eine Neubesetzung der italienischen Bistümer durchführt (A. V 29. 30). Dasselbe Ziel, wenn auch wohl nicht in so scharfer Form, verfolgte Hugo. Ihn beschuldigt Liudprand nicht, sondern den Bischof Manasses (A. IV 6. 7), mit dem Liudprand in Form eines Dialogs über die Fragen sich herumstreitet. Manasses beruft sich darauf, daß Petrus Antiochia verlassen habe und nach Rom gegangen

---

[1] G. Bagemihl, Otto II. und seine Zeit im Lichte der augustinischen Geschichtsauffassung Greifswald Dissert. S. 71 ff.

Fr. J. Feind, Die Persönlichkeit Kaiser Heinrichs II. nach der augustinischen eschatologischen Geschichtsauffassung der zeitgenössischen Quellen Greifswald Dissert. 1914.

[2] Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit Innsbruck 1894 1. Band Einleitung.

sei. Darum habe er auch das Recht, sein Bistum zu verlassen. Echt gregorianisch hält Liudprand ihm vor, daß er den wahren Sinn der Stelle nicht verstanden habe. Selbst der Teufel lese die Bibel, und der perversus interpretiere die Bibel perverse sich zum Verderben. Petrus sei nach Rom des Martyriums wegen gekommen, er aber des Goldes wegen.

Die bei ihm eingeschalteten Papstgeschichten sind von geringer Bedeutung für seine Weltanschauung. Es sei nur erwähnt, daß er den Petrusglauben teilt (A. II 54).

Schluß: Die Charakterisierung der einzelnen Persönlichkeiten.

Man könnte Anstoß daran nehmen, daß ich zwar von der Behauptung ausging, Liudprand verspreche in Antapodosis I 1, Herrschergestalten vor Augen zu führen, daß ich aber doch das Einzelne zunächst nach sachlichen Gesichtspunkten gruppierte. Indessen ist durch diese Art der Anordnung erreicht, daß die Grundsätze, nach denen Liudprand die historischen Persönlichkeiten und seine Zeitgenossen mißt, schärfer hervorgetreten sind. Es bleibt noch zu prüfen, inwieweit Liudprand sein in dem Einleitungskapitel gegebenes Versprechen innegehalten hat.

Bei der Durchführung seiner Absicht mußte ihm die annalistische Aneinanderreihung der Tatsachen hinderlich sein. Besonders störend ist diese Methode bei den Persönlichkeiten, die sich eines langen Lebens erfreuen, so z. B. Berengar I. Bei der Charakteristik Berengars I. ist es Liudprand deshalb auch nicht gelungen, uns ein klares Bild von seiner Persönlichkeit zu geben. Fast zusammenhanglos ist in dem 1. u. 2. Buche von ihm erzählt. Allerdings hat es, wie wir sahen[1], besondere Gründe, daß Liudprand sein wie seines Gegners Wido Charakterbild uns nicht deutlich vor Augen führt. Dagegen ist es Liudprand im 1. Buche trotz der annalistischen Anordnung gelungen, Lamberts Taten und Charakter klar zu schildern. Eine kurze Charakteristik in Kapitel 37 wie die Nänie am Ende des Buches gibt uns eine deutliche Vorstellung von der Auffassung Liudprands von Lambert. Ebenso ist im 1. Buche bei Arnulf von Kärnten der Gedanke, daß Arnulf ein Teufelsherrscher sei, durchgeführt. Durch Verweise von der ersten Erwähnung auf die drohende Strafe (A. I 13) wie von dem Bericht über seinen Tod auf sein teuflisches Verbrechen, die Ungarn einzulassen (A. I 36), wird die Erzählung gleichsam innerlich zusammengeschlossen. Am vollkommensten ist das annalistische Prinzip der Schilderung von dem inneren Wesen der Hauptpersönlichkeiten im 5. Buche untergeordnet, indem die Einzelerzählung, wie z. B. der Aufstand Anskars (A. V 5-8) oder Berengars II. Aufenthalt bei Otto I. (A. V 12. 13) dazu benutzt wird, um den Charakter der Hauptperson Berengars II. durch Vergleich mit anderen Persönlichkeiten hervorzuheben.

Ferner hemmte das Einstreuen von Komödien und Heroengeschichten die biographische Seite des Liudprandschen Werkes. Von einigen Kaisern erfahren wir fast nur Anekdoten, und auch dort, wo wir weniger Anek-

[1] vgl. S. 45.

botenkram haben, trägt die Komödie und Heroengeschichte zur Verdunkelung der Auffassung Liudprands von einem Herrscher bei. Besonders in den Teilen des Werkes, die über Byzanz handeln, ist dies der Fall, während die deutschen Teile fast frei sind von solchen „ergötzlichen" Geschichten. So sind auch die deutschen Könige Arnulf, Konrad I., Heinrich I. und Otto I. von Liudprand klar erfaßte und durchgeführte Gestalten.

Die Mittel der Charakterisierung sind neben den in der historischen Erzählung eingestreuten Beiworten dreierlei Art. Entweder schickt Liudprand seiner Erzählung eine mehr oder minder umfangreiche Charakterschilderung des Betreffenden voraus, so z. B. bei Lambert, bei Hugo, bei Adalbert von Ivrea, bei Otto I. und Berengar II. (A. I 37 II 19. 34 IV 16 III 1) oder er fügt bei der Schilderung des Todes eines guten Herrschers eine kurze oder längere Nänie an, z. B. bei Lambert, Konrad I. und Heinrich I. (A. I 44 II 20 IV 16), während er bei dem schlechten Herrscher aus seiner Todesart Rückschlüsse auf dessen Charakter macht (A. I 36). Ein anderes Mittel ist die Predigt, in der er anschließend an ein bestimmtes Ereignis den Charakter des Betreffenden beleuchtet, so z. B. bei Arnulf von Kärnten, bei Hugo (A. I 13 V 17), und manchmal wählt er statt dessen die Form des Dialogs, so z. B. bei Manasses (A. IV 6. 7). Ein drittes Mittel sind die Reden, die er den Herrschern in den Mund legt und die je nach der Art des Herrschers voll von Bibelsprüchen, frommen Gedanken und Verweisen auf die Taten der christlichen Könige sind, oder sündhafte irdische Gedanken, Beispiele aus der Geschichte der heidnischen Vorfahren und keine Bibelsprüche religiösen Inhaltes enthalten[2], alles auch in poetischer Form.

Die Gestalten, die uns Liudprand vorführt, entsprechen, soweit nicht die eingestreuten Geschichtlein hemmen, der augustinischen Typologie: Heinrich I., Otto I., Konrad I. und alle legitimen Kaiser der Griechen entsprechen dem augustinisch-gregorianischen Typus des iustus und werden z. T. auch rex iustus direkt genannt. Otto I. ist noch besonders als eine Hiobgestalt hingestellt[3]. Bei Lambert, der auch als rex iustus erscheint, trübt eine Heroengeschichte und die tatsächliche Natur des Herrschers das Bild. Als tyranni oder reges iniusti erscheinen Arnulf von Kärnten und Berengar II.[4] Dem labilen Typus des zwischen Gott und dem Teufel schwankenden Menschen gehört Hugo an. Schon in der Einleitungscharakteristik wird er als ein solcher Mensch hingestellt (A. III 19). Er hat zwar alle Tugenden und Eigenschaften eines christlichen Herrschers, aber er befleckt sie durch seine allzu große Zuneigung zu den Frauen. Demgemäß wird er zwar in der Rebellion Gepos und Walperts als rex iustus geschildert[5], aber diese Eigenschaften befleckt er durch sein Verhalten Marozia gegenüber (A. III 45). Deshalb wird er von Gott, der ihm sonst beisteht (A. III 39. 40), bestraft[6], bis er endlich sich dem Teufel zuwendet und so zum rex iniquus wird[7]. Zu dem labilen Typus gehören ferner Simeon (A. III 29) und Adalbert von Ivrea (A. II 34), der einst

---

[2] vgl. S. 39 u. 46. [3] vgl. S. 51. [4] vgl. S. 18, 39, 52. [5] A. III 40 vgl. S. 53. [6] vgl. S. 47. [7] A. V 17 vgl. S. 42.

von mira humanitas miraque sanctitas war, dann aber diram famam hatte. Hier zeigt sich der oben erwähnte Wechsel der Schlagworte[8], die für den mittelalterlichen Historiker völlig ausreichten und keiner besonderen Begründung bedurften. Liudprand gibt, wenn auch nicht hier, so doch in den meisten anderen Fällen noch eine psychologische Erklärung, warum die früher guten Menschen sich dem Teufel zuwenden, so z. B. bei Hugo die Furcht, sein Reich zu verlieren, oder bei dem verräterischen Sarazenen die Reizung durch Unrecht[9].

Von den Nebenfiguren sei hier nur an die durchgängig als teuflisch geschilderten Rebellen erinnert[10] und auf den Typus der teuflischen Ratgeber hingewiesen, der ebenfalls auf Grund der augustinischen Ideenwelt entstanden ist. Das Prototyp des vom Teufel besessenen Menschen, durch den der Teufel die Guten zu verführen sucht, ist in den Moralia nach Gregor das Weib Hiobs. Danach haben die mittelalterlichen Historiker die meist anonymen Ratgeber, die Liudprand als auditores diaboli (A. IV 18) bezeichnet, eingefügt, teils um ihren Helden zu entlasten, teils um den Ruhm durch eine Abwehr solcher teuflischen Freunde zu erhöhen.

Diese kurze Zusammenstellung möge genügen, um zu zeigen, daß Liudprand, sobald er zur klaren Erfassung einer Persönlichkeit gelangt, auf die augustinisch-gregorianische Typologie zurückgeht; sich selbst hat er als Hiob gemäß den Moralia Gregors geschildert[11].

---

[8] vgl. S. 16. [9] vgl. S. 39. [10] vgl. S. 47 ff. [11] vgl. S. 22.

Beilage.

Das Verhältnis zwischen den Hiobkommentaren Augustins und Hieronymus' und Gregors I. Moralia.

Die Benutzung des Augustinkommentars zum Buche Hiob durch Gregor mögen außer den am Anfang der Arbeit erwähnten Beispielen folgende Stellen dartun.

Augustin	Gregor I.
Job 1,4: faciebant convivium cotidie	
Zycha 509,6 f.: donec eorum numerus impletur, signum est caritatis	M 75, 531 D: corda omnium indivisa charitas replebat
Job 1,5: et offerebat pro eis victimas secundum numerum eorum	
Zycha 509, 7 ff.: intelligendum alias esse peculiares confessiones quasi singulas victimas, aliud vero sacrificium pro omnium et pro omnibus peccatis, quod significat dominum.	M 75, 532 D: Gregor scheidet die 7 Opfer für die Söhne von dem Opfer am 8. Tage, dem dies dominicus, das das mysterium resurrectionis bedeute. M 75, 549 A: Die Einzelopfer bedeuten unsere Einzelgebete für einzelne Tugenden.
Job 1,5: ne forte peccaverint filii mei etc.	
Zycha 509,10 ff.: bene additum „ne forte“	M 75,535 A: in sanctis huius viri verbis agnoscimus qui non ait „quia“ ..., sed „ne forte“.
Job 1,6 f.: et venit equidem diabolus cum eis	
Zycha 509,16 ff.: utrum quia non potius nisi per eos audire dictum est: cum eis?	M 75,557 B: Gregor beginnt mit den Worten valde quaerendum est und beschäftigt sich eingehend mit der Präposition.
Job 39,5: quis dimisit onagrum liberum et vincula eius quis resolvit?	
Zycha 617,18 ff.: mirum nisi per onagrum significat, qui pauci ab omni negotio liberi deo serviunt. Zu vincula fügt er hinzu affectionum et popularium.	M 76,552 D: Gregor versteht unter onagri die Leute, die frei von der Knechtschaft saecularium negotiorum und remoti a turbis popularibus Gott gehorchen.

Für die Benutzung Hieronymus' seien folgende Belege beigebracht. Im sensus allegoricus legt Gregor nach dem Muster des Hieronymus sämtliche Stellen auf Christus aus, indem er die Interpretation des Hieronymus M 26,655 B) Iob - dolens - Christus übernimmt. (M 75, 333 D u. 543 B) In sämtlichen Worterklärungen schließt sich Gregor Hieronymus an, z. B. Hus - consiliatrix - consiliator (M 26,657 A und 658 B), Ram - excelsus (M 26,764 C, M 76, c. 256 B). Uebernahme langer Erklärung zeigt die Auslegung von Hiob 1,3:

Hieronymus	Gregor
M 26,658 C: Oves plebem Christi propter innocentiam, quae in baptismo sordes peccatorum deposuerint, nominat	M 75,536 C: Quid enim in septem millibus ovium nisi perfectam innocentiam exprimit? Quae ad perfectionem gratiae ex legis pascuis venit? M 75,545 A: Oves sunt cogitationes innocuae.
M 26,658 C u. D: In camelis vero gentium pravitatem cum oneribus criminum et tortuosis sensibus ad Christum venientium ostendit.	M 75,536 B: Quid vero in tribus millibus camelorum nisi ad plenitudinem fidei gentilium vitiositas designatur? M 75,545 A: camelus est, si omne quod in nobis altum ac tortuosum est, rationi fidei subditur et sub cogitatione Trinitatis sponte in appetitu humilitatis inclinatur.
M 26,658 C u. D: In bobus qui munda animalia sunt, Judaeorum plebem, in asinis vero immundum pecus, gentium populum demonstravit.	M 75,538 A-C: Per boves Judaei operarii, per asinum gentiles populi designantur.
Es fo gt Jes. 1,3 mit folgender Erklärung: quod navitatem Christi in carne et Judaei ex parte et gentes agnoverint et in praesepi altaris Dei, quod munda animalia per Baptismum accesserint; forte ad hoc respicit illud Evangelii:	Es folgt Jes. 1,3 mit folgender Erklärung: Quis enim bos nisi Judaicus populus exstitit cuius cervicem iugum legis attrivit. Et quis asinus nisi gentilitas fuit quam quilibet seductor reperit, quasi brutum animal et nulla ratione renitens, quo voluit errore substravit. Bos ergo sessorem et asinus praesepe cognovit, quia et Hebraicus populus Deum, quem colebat, sed ignorabat, reperit et gentilitas legis populum, quod non habebat, accepit. Zu den Juden sagt die Wahrheit:

Matth. 11,30.
in iugo Judaeos in asino, ad quem onus magis pertinet, gentes, ut supra diximus, significat.

Matth. 11,28 u. 29.

Auf die Auslegung der Zahlen an dieser Stelle, die Gregor von Hieronymus übernimmt, z. B. 500 bei Gregor perfectio quietis oder quies (M 75,537 B u. 538 B) purificatio oder remissio peccatorum nach Hieronymus (M 26,659 A) gehe ich nicht weiter ein.

Noch zwei Belege: Die 7 Söhne Hiobs bedeuten nach Hieronymus die septiformis Spiritus gratia (M 26,658 C) nach Gregor, der durch ein kühnes Zahlenspiel von 7 auf 12 (3+4=7, 3×4=12) kommt, die 12 perfectione septiformis gratiae spiritus implendi Apostel (M 75,334 D - 535 B) oder die 7 spiritus virtutes (M 75,544 B - D).

Bei der Auslegung von Hiob 1,4 bezieht Hieronymus 1,6, wo von himmlischen Dingen im Gegensatz zu 1,1 - 5 der Schilderung der Zustände im Hause Hiobs die Rede ist, auf die Vorgänge im Hause Hiob und bemerkt: Inter hos d. h. den Söhnen Hiobs Diabolus astare dicitur. Miranda filiorum Iob tam fraterna concordia (M 26,659 B). Gregor, der zwischen den beiden Proömien scharf trennt, nimmt den Gedanken auf, setzt aber statt des Teufels nur Hiob 1,3 den Reichtum des Hiob und wendet den Gedanken so, daß das Lob Hiob und nicht den Söhnen zufällt, ein Zeichen, um wieviel schärfer durchdacht der Gregorkommentar ist, da alles sich auf die Hauptpersonen bezieht: Solet inter fratres major substantia discordiae fieri gravioris causa. O inaestimabilem paternae institutionis laudem! illi concordes asseruntur (M 75,531 B u. C).

Ein paar Worte über das Verhältnis des Hieronymus- und Augustin-Kommentars. Hieronymus hat Augustins adnotationes an einzelnen Stellen benutzt, so z. B.

Augustin	Hieronymus
Zycha 618,1	M 26,816 C u. D
volet autem monoceros servire tibi?	Numquid volet rhinoceros servire tibi?
Superbus dignitate huius saeculi, quia et talis subjugavit Christus et ministris ecclesiae constituit monoceros enim unicornis est, quod superbiam significat.	Ex diversa editione transferentium advertimus quod ipsum sit rhinoceros, quod et monoceros et Latine intelligatur unicornis sive super nares cornu habens. Hic igitur monoceros populi gentilis imaginem praefigurat, cuius etiam superbia significatur in cornu, das zeige Psalm 74,5 u. 6.

Von Hieronymus ist wiederum Gregor abhängig: Numquid volet rhinoceros servire tibi? quid aliud in nare nisi fatuitas, quid in cornu nisi elatio? (superbia). Das letztere bezeuge Psalm 74,5.

Eine Verwendung der gregorianischen Erklärung der Hiobstelle zeigt übrigens das epitaphium Ottonis Magni (M. G, SS. IV 636). Wie Liudprand Berengar als den strutio nach Gregors Moralia schildert, so vergleicht der Verfasser des epitaphium Berengar mit dem tumidus rhinoceros, das Otto (wie Christus in den Moralia) für Gottes Reich gewinnt, indem er rhinocerotem mitem reddit (V. 13-14).

Abkürzungen.

A. = Antapodosis
Hier. = Hieronymi commentarii in librum Hiob
H. O. = Historia Ottonis
M = Migne, patrologiae cursus completus series latina
Mor. = Gregorii moralia
Leg. = Legatio
Zycha = Augustini adnotationes in Iob ed. Zycha (Corpus script. eccles. lat. Wien 1895).

Nachwort.

Die ergänzenden Arbeiten über die Einwirkung der augustinischen Geschichtsphilosophie auf die Historia Ottonis und Legatio Liudprands wie auf die zeitgenössischen Geschichtsschreiber (Widukind Hrotsvit, Continuator Reginonis, Annalen usw.) und Kaiserurkunden konnten wegen der ungünstigen Druckverhältnisse bisher noch nicht erscheinen.

Inhaltsverzeichnis.





